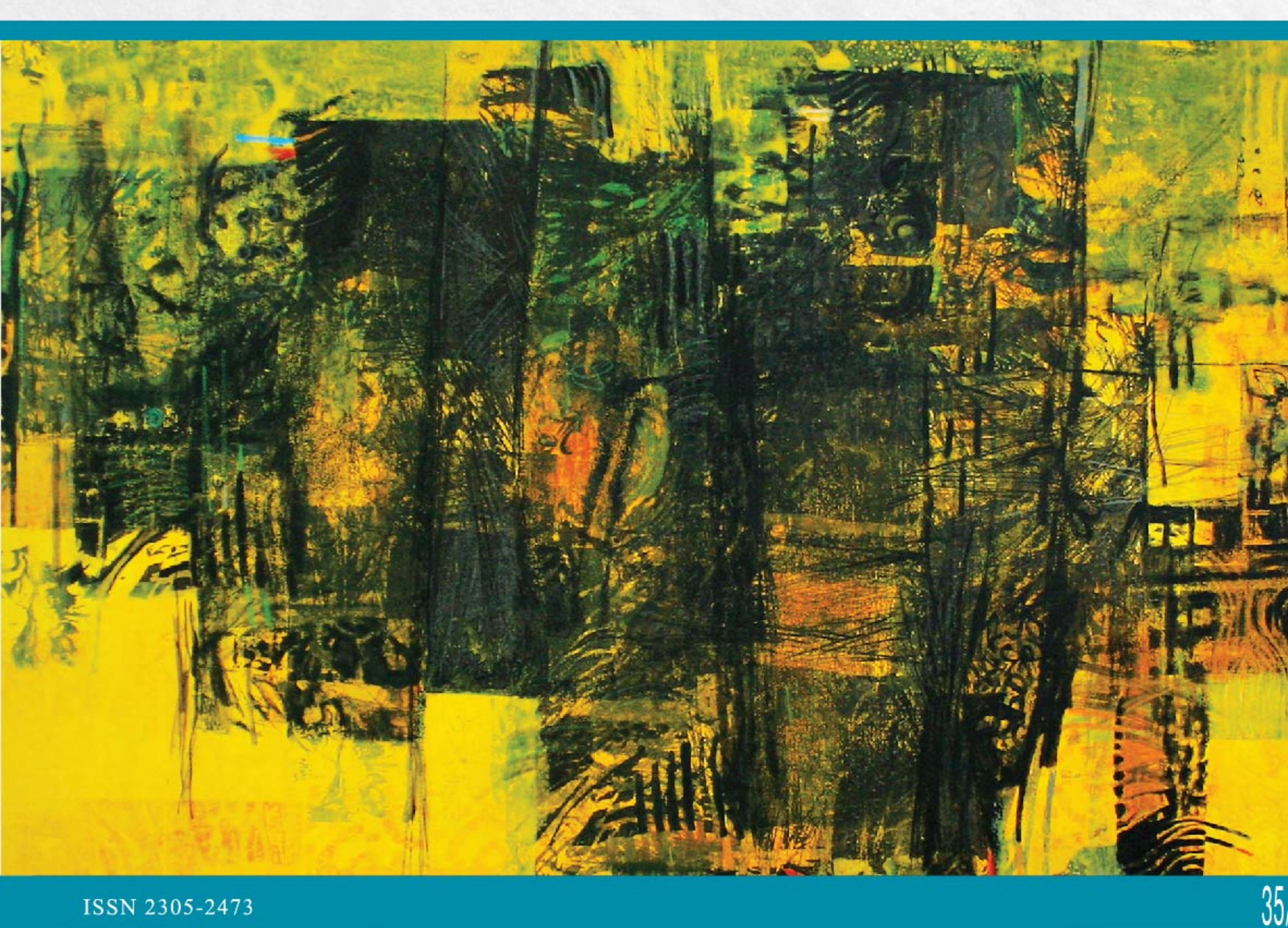
العدد 35 – المجلد التاسع – شتاء 2021
Issue 35 - Volume 9 - Winter 2021

عمران
omran

فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية
A Quarterly Peer-reviewed Social Sciences Journal



ISSN 2305-2473

35

العدد 35 – المجلد التاسع – شتاء 2021

صاحب الامتياز

المدير العام للمركز العربي
للأبحاث ودراسة السياسات

The Designated Licensee

The General Director of the Arab Center
for Research and Policy Studies

لوحات العدد من أعمال الفنان التشكيلي الأردني جهاد حسن العامري

أستاذ مشارك ورئيس قسم الفنون البصرية، ونائب عميد كلية الفنون في الجامعة الأردنية. حاصل على الدكتوراه في الفنون من جامعة غرناطة. نُشرت له مجموعة دراسات حول الفنون، وشارك في العديد من المؤتمرات والمعارض الجماعية في أنحاء العالم، كما أقام معارض شخصية في الأردن وسويسرا وإسبانيا والإمارات العربية المتحدة.

Paintings by the Jordanian Artist Jehad Hasan Ameri

Associate Professor, Head of the Visual Arts Department, and Vice Dean of the Faculty of Arts at the University of Jordan. Holding a doctorate in arts from the University of Granada, he has published a collection of studies on the arts and has participated in many conferences and group exhibits around the world and has presented his work in solo exhibits in Jordan, Switzerland, Spain and the United Arab Emirates.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

Phone: +974 4035 4117 - +974 4035 6888 :هاتف

E-mail: omran@dohainstitute.org



فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية
A Quarterly Peer-reviewed Social Sciences Journal

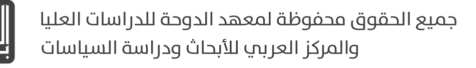
العدد 35 – المجلد التاسع – شتاء 2021
Issue 35 – Volume 9 – Winter 2021

الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع
الذي هوَ المدنيَّةُ في اصطلاحهم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون







حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاعِ الإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ العَالَم، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّأَنُّسِ وَالعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ والْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِه. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَمِ بِهِمْ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حَتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقَبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيفٍ. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذَلِكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات



دراسات

Articles



ظل مفقود 2، مواد مختلفة على قماش، 90×70 سم (2020).
Missing Shadow 2, mixed media on canvas, 70x90 cm (2020).

أشرف عثمان بدر* وعاصم خليل** |
Ashraf Othman Bader & Asem Khalil

الاستعمار الاستيطاني في السياق الفلسطيني براديغم أم مفهوم؟

Settler Colonialism in the Palestinian Context A Paradigm or a Concept?

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى إجراء قراءة نقدية لمفهوم الاستعمار الاستيطاني، وما يلحق ذلك من تمييز بين استخدامه كمفهوم أو براديغم، مع البحث في تطور استخدامه في السياق الفلسطيني. كما تجري قراءة نقدية لمجادلتي باتريك وولف ولورينزو فيراشيني في هذا الموضوع، مع التعرض للاختلاف بينهما في توصيف الحالة في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967. وتخلص إلى أنّ الاستعمار الاستيطاني في السياق الفلسطيني يدار بواسطة الاستعمار الاستغلالي والاستعمار الداخلي.

كلمات مفتاحية: فلسطين، الاستعمار الاستيطاني، الاستعمار الاستغلالي، الاستعمار الداخلي، الصهيونية.

Abstract: This paper provides a critical reading of the concept of settler colonialism in Palestine. It engages with the most prominent theorists, Patrick Wolfe and Lorenzo Veracini, taking into consideration the differences between their analyses of the colonial context of the Palestinian territories colonized in 1967. The paper investigates the distinction between using settler colonialism as a concept or as a paradigm, concluding that settler colonialism in Palestine should be regarded as a concept and used analytically alongside other concepts such as exploitation colonialism and internalized colonialism.

Keywords: Palestine, Colonialism, Settler–Colonialism, Exploitation Colonialism, Internalised Colonialism, Zionism.

* محاضر في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، كلية الآداب، جامعة بيرزيت، فلسطين.
Lecturer in the Department of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Arts, Birzeit University, Palestine.

** أستاذ القانون العام في كلية الحقوق والإدارة العامة في جامعة بيرزيت، فلسطين.
Professor of Public Law at the Faculty of Law and Public Administration at Birzeit University, Palestine.

أولًا: مدخل نظري

توجد إشكالية في استخدام «براديغم» الاستعمار الاستيطاني، باعتباره أداةً لتحليل الحالة الاستعمارية في فلسطين ودراستها. ويدور جدل حول إمكان التعامل معه باعتباره «براديغمًا» أو مفهومًا. فالمفهوم أو الإطار المفاهيمي يعرّف باعتباره «خريطة الباحثين للمنطقة التي يجري التحقيق فيها، وقد تتطور الأطر المفاهيمية مع تطور البحث. ويتكيف مع الغرض (الحدود)، بالمرونة (التطور)، وتماسك البحث (الخطة/ التحليل/ الاستنتاج)»[1]. أما البراديغم فيقصد به النموذج أو المثال أو القياس الذي يُقرَن استخدامه بالفكر، مثل النموذج الفكري أو النموذج الإدراكي أو الإطار النظري، حيث استخدم توماس كون هذا المصطلح للإشارة إلى مجموعة الممارسات التي تحدّد أي تخصص علمي خلال فترة معينة من الوقت، فهي طريقة لرؤية العالم، وإطار يمكن من خلاله فهم التجربة البشرية[2]. ومن ثمّ، فإنّ البراديغم طريقة محددة تُستَخدم لوصف شيء ما، باعتبارها نتيجة لوجود مجموعة من المعتقدات النظرية والمنهجية المتكاملة (بعكس «المفهوم» القائم على المرونة). افترض كون أن هذه النماذج تتكرر في المجتمعات المختلفة[3]. ومن هنا تبرز الإشكالية؛ فمن ناحية، هناك سجال حول تصنيف الأشكال المختلفة للاستعمار، ومن ضمنها الاستعمار الاستيطاني؛ إذ لكل حالة استعمارية خصائصها المميزة. ومن ناحية أخرى، هناك سجال حول العدسة التحليلية الملائمة لدراسة الحالة الاستعمارية في فلسطين، التي تتوزّع على استخدام مفاهيم: الأبارتهايد (نظام الفصل العنصري)، والإثنوقراطية (الديمقراطية الإثنية)، والتطهير العرقي، والاحتلال، ودولة الاستثناء، والدولة العنصرية، والاستعمار الاستيطاني، والسياسة الحيوية، وجريمة الدولة[4]. وهنا يجب الأخذ بما لفت إليه محمد عابد الجابري من ضرورة «تبيئة المفاهيم»[5] التي تُلزم الباحث بعدم الاكتفاء بما أنتجه الآخرون من أفكار جوابًا عن أسئلة طُرحت في بيئتهم، بل «جعل المفاهيم منسجمةً مع البيئة التي التحقت بها بعد انتقالها من بيئتها الأصل». وهذا يتطلب الإبحار في تاريخ المفهوم الذي يراد استخدامه، والتفكير في كيفية إعادة استنباته[6]. وذلك بسبب وجود طيف واسع من نماذج الاستعمار الاستيطاني حول العالم، تمتد على جغرافيا القارات الخمس، نلمس فيها تباينًا في المواصفات والخصائص. وهذا ما يدفعنا في هذه الدراسة إلى الميل إلى الاستفادة من هذه النماذج لنتوصل إلى المنطق الجامع لنماذج الاستعمار الاستيطاني حول العالم، والتعامل مع الاستعمار الاستيطاني باعتباره مفهومًا وليس بصفته «براديغمًا»،

(1) Joanne Harmon, "Research Paradigms and Conceptual Frameworks," University of South Australia, accessed on 27/11/2020, at: https://bit.ly/2XS6DJy

(2) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

(3) Douglas Lee Eckberg & Lester Hill Jr., "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review," *American Sociological Review*, vol. 44, no. 6 (December. 1979), pp. 927–928.

(4) Ronit Lentin, *Traces of Racial Exception: Racializing Israeli Settler Colonialism* (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018), p. 7.

(5) استخدام هذا المصطلح في هذه الدراسة نتج من حوار حول الاستعمار الاستيطاني في الحالة الفلسطينية مع الزميل الباحث أحمد أسعد.

(6) رشيد الإدريسي، «الإصلاح وتبيئة المفاهيم في فكر الجابري»، **مجلة الآداب**، 2016/10/15، شوهد في 2020/11/27، في: https://bit.ly/2PWtLlE

مع إدراك أنّ المنظومة الاستعمارية الإسرائيلية استخدمت هذا المفهوم في قطاعات عدة، ووظّفته من مداخل عدة، أيضًا، بهدف تحقيق مصلحتها.

ظهر سجال نظري بين الباحثين حول التمييز بين أنواع الاستعمار، من ذلك ما ذهب إليه هيربرت آدم من التمييز بين نوعين من الاستعمار: الاستعمار الاستيطاني Settler Colonialism؛ والاستعمار الاستغلالي Exploitation Colonialism. في الاستعمار الاستيطاني، «يهاجر»[(7)] عدد من الناس من المركز (المتروبول أو العاصمة الاستعمارية) إلى المستعمرة، بنيّة البقاء في الأرض وزراعتها، وفيما بعد يقطع المستوطنون علاقتهم مع المركز. أمّا الاستعمار الاستغلالي، فينطوي على «هجرة» عدد أقل من الناس بهدف استخراج أكبر كمية من الموارد من المستعمرة ونقلها إلى المركز[(8)].

ويتبنى أيف تاك ووين يانغ تصنيف الاستعمار إلى نوعين: الاستعمار الخارجي (الاستغلالي) External Colonialism، والاستعمار الداخلي Internal Colonialism. في الاستعمار الخارجي تُستغل الموارد في البلاد المستعمَرة، ويُستولى عليها بهدف نقلها إلى الدولة المستعمِرة التي تصنّف نفسها بأنها العالم الأول. ويشمل ذلك من الأمثلة التاريخية: الأفيون، والتوابل، والشاي، والسكر، والتبغ. وفي الوقت المعاصر: الماس، والسمك، والماء، والنفط، والبشر الذين تحوّلوا إلى عمال، والمعادن الأساسية، مثل الكاديميوم التي تستخدم في الأجهزة عالية التقنية. وهذا يتطلب من القوة الاستعمارية شن الحروب والاحتلال العسكري، للسيطرة على الأراضي والموارد والأشخاص، لتتم إعادة صياغتها على أنّها «موارد طبيعية». أما في الاستعمار الداخلي، فتكون الإدارة الجيوسياسية وإدارة السياسة الحيوية «البيوسلطة»[(9)] للناس والأرض والنباتات

(7) يستخدم مصطلح الهجرة في أدبيات الاستعمار الاستيطاني، علمًا أن الحركة الصهيونية تستخدم مصطلح «علياه» لوصف «هجرة» المستوطنين الجدد، ويعني حرفيًا الصعود، على اعتبار أن «الهجرة» إلى فلسطين تعني ضمنيًا الصعود إلى مكان أعلى، وتطلق على المهاجرين مصطلح «عوليم» أي صاعدين. لكنه مصطلح غير دقيق في الحالة الاستعمارية، كون الهجرة تتم بدافع ذاتي، مثل السعي نحو تحسين الأحوال المعيشية (على سبيل المثال: هجرة العمال)، أو بسبب موضوعي ناتج من كارثة طبيعية (الزلازل مثلًا)، لكن في الحالة الاستعمارية الوضع مختلف، لأن الدافع هو الاستيطان والاستغلال. يشير محمود ممداني إلى أنّ المستوطنين «يصنعون عن طريق الغزو، وليس فقط عن طريق الهجرة». ينظر:
Mahmood Mamdani, "When does a Settler Become a Native? Reflections of the Colonial Roots of Citizenship in Equatorial and South Africa," University of Cape Town, 13/5/1998, accessed on 27/11/2020, at: https://bit.ly/2CCUFfk
يلفت فيراشيني إلى ضرورة التمييز بين المهاجر والمستوطن (المستعمر)، المستوطنون مؤسسون نظمًا سياسية ويحملون سيادتهم (هيمنتهم) معهم، على عكس المهاجرين الذين يمكن اعتبارهم مستأنفين، يواجهون نظمًا سياسية قد شُكّلت بالفعل. يمكن أن يجري اختيار المهاجرين بصفة فردية ضمن الأنظمة السياسية الاستعمارية للمستوطنين، وهم بالفعل في الغالب كذلك. ومع ذلك، فهم لا يتمتعون بحقوق متأصلة ويتّسمون بنقص واضح في استحقاق السيادة. من المهم أن يتم التمييز بين هذه الفئات من الناحية التحليلية: يتم تضمين أعباء سيادية مختلفة تمامًا في عمليات النزوح الخاصة بكل منها؛ لا يتحرك المستوطنون والمهاجرون بطرائق مختلفة بطبيعتها فحسب، بل ينتقلون أيضًا إلى أماكن مختلفة تمامًا، حيث ينضم المهاجر إلى مجتمع آخر، بينما يعيد المستوطن أو المستعمر تشكيل مجتمعه. وينتقل المهاجرون بحكم التعريف إلى بلد آخر، ويعيشون حياة الشتات، ويمارس المستوطنون، على العكس، «العودة» إلى ما يدّعون أنها بلادهم. ينظر:
Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (London: Palgrave Macmillan UK, 2010), p. 3.

(8) Heribert Adam, *Modernizing Racial Domination* (Berkeley: University of California Press, 1972), p. 31.

(9) بحسب ميشيل فوكو، فإنّ السياسة الحيوية Biopolitics أو (البيوسلطة) عبارة عن عقلانية سياسية، تتخذ إدارة الحياة والسكان موضوعًا لها. فهي «قوة تمارس تأثيرًا إيجابيًا في الحياة، وتسعى لإدارتها وتحسينها ومضاعفتها وإخضاعها لضوابط دقيقة ولوائح شاملة». ينظر:
Michel Foucault, *The Will to Knowledge: The History of Sexuality*, vol. 1 (New York: Pantheon Books, 1978), p. 137.

والحيوانات، داخل الحدود «الداخلية» للأمة الإمبريالية. ويتضمن ذلك استخدام أساليب خاصة للسيطرة (السجون، والغيتو، والحكم البوليسي، وحكم الأقلية العنصري)، لضمان تسيّد النخبة «البيضاء». وتأتي هذه الأنماط من السيطرة والنقل القسري للبشر وتجريدهم من ممتلكاتهم، والعمل على إزالتهم، لتأكيد سيطرة المتروبول. ويستخدم الاستعمار الداخلي استراتيجيات عدة، من أبرزها الفصل العنصري ومصادرة الممتلكات والمراقبة والتجريم. ضمن هذا السياق، يُجادل تاك ويانغ بأنّ الاستعمار الاستيطاني يُدار بوساطة الاستعمار الخارجي والداخلي؛ باعتبار أنه لا يوجد فصل بين المستعمرة والمتروبول؛ إذ على سبيل المثال: في الولايات المتحدة الأميركية التي تُجسّد الاستعمار الداخلي والخارجي، جرى تهجير الشعوب الأصلية قسرًا من أوطانها إلى محميات، ووُضعت في عهدة الدولة، وأُدخل أبناؤها إلى المدارس الداخلية التي تُعتبر من أساليب البيوسلطة. أمّا الاستعمار الخارجي، فيتمثل في تعدين اليورانيوم على أراضي السكان الأصليين في جنوب غرب الولايات المتحدة، واستخراج النفط من أراضي السكان الأصليين في ألاسكا؛ إذ تتبنى الدولة الاستعمارية الاستيطانية الاستيلاء الكامل على حياة السكان الأصليين وأراضيهم، بدلًا من المصادرة الانتقائية للأجزاء المنتجة للربح. فالاستعمار الاستيطاني يختلف عن الأشكال الأخرى من الاستعمار في أن المستوطنين يأتون بنيّة بناء وطن جديد على الأرض، مع الإصرار على سيادة المستوطنين على كل ما يحيط بهم[(10)].

ويَعتبر كريستوف ميك أنّ الاستعمار عبارة عن مجموعة من علاقات القوة غير المتكافئة، بين المركز المهيمن والأطراف التي تضم السكان الأصليين في المستعمرات، وتقنن القوة الاستعمارية هذه العلاقة غير المتكافئة، كي تضمن الاستغلال الاقتصادي للأراضي المستعمَرة والتحكم المباشر أو غير المباشر في المجموعة العرقية أو المجموعات العرقية المختلفة التي تعيش في الأطراف، وقد يترافق هذا مع استقرار أعضاء من المجموعة العرقية المسيطرة هنالك. ومن ثم يصنّف الاستعمار أربعة أنواع: الاستعمار الاستيطاني، والاستعمار الاستغلالي، والاستعمار البديل Surrogate Colonialism، والاستعمار الداخلي. في الاستعمار البديل، يشجع المركز الاستعماري هجرة المجموعات التي لا تنتمي إلى المجموعة العرقية المهيمنة في المركز واستيطانها[(11)]، أما

(10) Eve Tuck & K. Wayne Yang, "Decolonization is not a Metaphor," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, no. 1 (2012), pp. 4–5.

(11) استخدم سكوت أتران هذا المصطلح لوصف الاستعمار الصهيوني في فلسطين، حيث اعتبر الصهيونية الأشكنازية في فلسطين شكلًا من أشكال «الاستعمار البديل» للإمبراطورية البريطانية، المتمثل بإعلان بلفور الذي منح الاستيطان الصهيوني في فلسطين الشرعية. ينظر:

Scott Atran, "The Surrogate Colonization of Palestine, 1917–1939," *American Ethnologist*, vol. 16, no. 4 (November 1989), p. 16.

بينما يورد ران غرينشتاين الاستيطان الصهيوني في فلسطين واستيطان البيض في جنوب أفريقيا مثالًا على الاستعمار البديل؛ إذ لم يأت المستوطنون من صفوف القوة الاستعمارية الرئيسة في ذلك الوقت، أي الإمبراطورية البريطانية في حالة فلسطين، أو الإمبراطورية الهولندية، وفي ما بعد الإمبراطورية البريطانية، في حالة جنوب أفريقيا. ينظر:

Ran Greenstein, *Genealogies of Conflict: Class, Identity and State in Israel/ Palestine and in South Africa* (Hanover, NH: University Press of New England, 1995).

الاستعمار الداخلي، فيشير إلى البنية غير المتكافئة للسلطة والتطور غير المتكافئ للمناطق المختلفة داخل دولة واحدة، مع استغلال المركز للأطراف، حيث ينطبق مصطلح الاستعمار على علاقات معينة داخل أوروبا نفسها، مثل السياسة النازية في أوروبا الشرقية خلال الحرب العالمية الثانية، وعلاقات المركز والأطراف في الإمبراطوريات، وحتى سياسة الدول القومية تجاه المجموعات العرقية الأخرى[12].

ثانيًا: تطوّر مفهوم الاستعمار الاستيطاني في السياق الفلسطيني

يسود في الأكاديميا الفلسطينية تصنيف الاستعمار الصهيوني باعتباره استعمارًا استيطانيًا، وهناك من ينسب إلى فايز الصايغ (1922–1980) فضل توظيفه إطارًا نظريًا للمقاومة والتحرير، في دراسته عن الاستعمار الصهيوني، الصادرة في عام 1965، مستندًا في تحليله إلى اعتبار أن الصهيونية تابعة للإمبريالية العالمية، ومجسّدة الغزو الاستعماري الصهيوني[13] لفلسطين[14]. يُموضع الصايغ الاستعمار الصهيوني ضمن السياق التاريخي للتسابق الاستعماري في ثمانينيات القرن التاسع عشر، بالتزامن مع ظهور «القومية اليهودية». وذلك لكونه أداةً لبناء الدولة القومية، وليس وليد قومية قد سلف تحقيقها. ومن ثم يميز الصايغ بين الاستعمار الأوروبي في آسيا وأفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر والاستعمار الصهيوني من حيث الدافع، فبحسب ادّعائه، لم تكن دوافعه اقتصادية أو سياسية إمبريالية (نهب الثروات، أو الضم إلى الحكومات الإمبريالية)، بل «الحصول على وطن خاص بهم، وإقامة دولة يهودية مستقلة عن أي حكومة قائمة»[15]. ويجادل الصايغ بأنّ المستعمرين الأوروبيين فرضوا تفوّقهم العنصري في إطار «التعايش التدرّجي العنصري»، حيث على الرغم من التفرقة وعدم المساواة، فإنّ المستعمرين الأوروبيين بصفة عامة تعايشوا مع «الأهالي» في المستعمرة نفسها، أو المحمية، مستغلّين قوة عمل السكان الأصليين، على عكس الاستعمار الصهيوني في فلسطين الذي تناقض أساسيًا مع الوجود المستمر للسكان الأصليين في الأرض المنشودة، فسعى لعزلهم في البداية تحت شعار «العمل اليهودي»، وصولاً إلى ترحيلهم القسري، وحينما لم يتمكّن من إزالتهم كلّيًا، عاد إلى عزلهم من جديد بهدف التضييق عليهم، ودفعهم إلى الهجرة[16].

(12) Christoph Mick, "Colonialism in the Polish Eastern Borderlands 1919–1939," in: Róisín Healy & Enrico Dal Lago, *The Shadow of Colonialism on Europe's Modern Past*, Cambridge Imperial and Post–Colonial Studies Series (New York: Palgrave Macmillan, 2014), p. 126.

(13) من خلال مراجعة النسخة الإنكليزية لكتاب الصايغ، بعنوان *Zionist Colonialism in Palestine*، لم نجد أي استخدام لمصطلح الاستعمار الاستيطاني Settler Colonialism، بل مصطلح الاستعمار الصهيوني Zionist Colonialism، أو الدولة الاستيطانية Settler State، بينما نجد استخدام مصطلح الاستعمار الاستيطاني في تقديم الترجمة العربية للكتاب فحسب.

(14) فايز الصايغ، **الاستعمار الصهيوني في فلسطين**، مطبوعات أفريقية آسيوية، 22 (بيروت: مركز الأبحاث (منظمة التحرير الفلسطينية)، 1965).

(15) المرجع نفسه، ص 11.

(16) المرجع نفسه، ص 31–33.

تبرز خلال تتبّعنا الأدبيات المنشورة دراسةُ جورج جبور الذي سبق المنظرين الغربيين في تحليله ومقارنته بين ثلاث حالات للاستعمار الاستيطاني في جنوب أفريقيا، وروديسيا الجنوبية (زيمبابوي)، وفلسطين. ويعتبر جبور أن نمطًا (نموذجًا/ موديلًا) يجمع هذه الحالات، سيساعد في التنبؤ بمستقبل هذه المشاريع الاستعمارية. ويجادل بوجود اختلاف بين الاستعمار الاستيطاني والاستعمار الاستغلالي؛ حيث يأتي المستعمرون في حالة الاستعمار الاستيطاني بهدف البقاء، فاحتكاكهم مع السكان الأصليين قائم على التمييز الذي يكون مؤسساتيًا، مركّزًا ووحشيًا (عنيفًا) أكثر من الاستعمار الاستغلالي. ومن ثم، فإنّ تفكيك الاستعمار الاستيطاني أشد صعوبة من الاستعمار الاستغلالي. ونوّه بأنّ هدف الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي كان الاستيلاء على الأرض وكيفية التخلّص من السكان الأصليين[17].

عُقد في عام 1973 المؤتمر السادس لجمعية الخريجين العرب في الجامعات الأميركية، وكان عنوانه «التحرر الوطني والأنظمة الاستيطانية في أفريقيا والشرق الأوسط»، وصدر عنه كتاب جاء فيه أن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني يتصف باستبعاد الآخرين والاستغلال والاضطهاد والعنصرية، مؤكدًا أنها الأسس الأيديولوجية والمؤسساتية للاستعمار الاستيطاني، ومنوّهًا بالأساس التوراتي للاستعمار الاستيطاني في جنوب أفريقيا وفلسطين، المتمثل في مقولات «شعب الله المختار» و«الحق التاريخي» و«أرض الميعاد». وبالرجوع إلى التوراة، تشترك جنوب أفريقيا وإسرائيل في طموحهما إلى التخلّص التام من السكان الأصليين، عبر استخدام مصطلحات تفيد الإبادة Disappear, Annihilation, Extremination[18]. وفي سياق متصل، يؤكد عبد الوهاب المسيري (1938–2008) في كتاباته تمايز الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي من الاستعمار الأوروبي الاستغلالي؛ ذلك أن النظرية الاستعمارية الصهيونية مبنية على ترحيل السكان الأصليين Population Transfer، وليس استغلال الموارد والأرض؛ بمعنى أنها مبنية على البقاء في الأرض وعدم الاعتماد على السكان الأصليين، بل طردهم[19].

برز في العقد الأخير استخدام الباحثين الفلسطينيين الاستعمار الاستيطاني أداةً تحليلية، وكثرت المقالات والدراسات التي تؤطر هذا المفهوم. نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، مقالة عبد الرحيم الشيخ التي تتناول ما سمّاه «متلازمة كولومبوس» في السياق الاستعماري الصهيوني الذي يعمد إلى محو الأسماء الأصلية في الحيّز الجغرافي الفلسطيني واستبدالها بأسماء «يهودية»، على غرار

(17) George Jabbour, *Settler Colonialism in Southern Africa and the Middle East* (Beirut: Palestine Liberations Organization Research Center, 1970).

(18) Hassan Haddad, "The Biblical Bases of Zionist Colonialism," in: Ibrahim Abu–Lughod & Baha Abu–Laban, *Settler Regimes in Africa and the Arab World: The Illusion of Endurance*, AAUG Monograph Series, no. 4 (Wilmette, Illinois: The Median University Press International, 1974), p. 14.

(19) Abdelwahab Elmessiri, *The Land of Promise* (New Brunswick: North American, Inc., 1977), p. 102.

ما فعله كولومبوس عند غزوه قارة أميركا[20]. في حين استخدمت هنيدة غانم الاستعمار الاستيطاني في مقالات عدة، مع ربطه بالسياسة الحيوية، ومحاولة تهويد الحيّز الفلسطيني من خلال المحو والإحلال (الإنشاء) الرمزي[21]. أما إيليا زريق، فعمل على تفنيد ادعاء مفاده أنّ للمشروع الاستيطاني الصهيوني طابعًا خاصًا يميّزه من المشاريع الكولونيالية الأوروبية، مشيرًا إلى خصائص الاستعمار الاستيطاني الصهيوني المتمثلة في السيطرة على الأرض وعزل السكان، مع استخدام نظام للمراقبة والسعي للسيطرة على السكان، بهدف تحقيق التوازن الديموغرافي. وقد استخدم مصطلح «الاستعمار الهجين»، الذي يجمع بين الاحتلال العسكري والاستيطان، لتوصيف الحالة الاستعمارية في فلسطين[22]. في هذا السياق، تجادل غانم بأنّ احتلال مناطق 1967 أعاد تشكيل النظام الإسرائيلي باعتباره نظامًا هجينًا متعدّد الأدوات، يدمج بين الاستعمار الاستيطاني والاحتلال العسكري والأبارتهايد[23]. برز أيضًا نديم روحانا من بين الباحثين الفلسطينيين، في نشره دراسات عدة تتناول مفهوم الاستعمار الاستيطاني (سيتم الاستشهاد بها لاحقًا في متن هذه الدراسة)، إضافة إلى دراساته المشتركة مع أريج صباغ خوري، ومن أبرزها تلك التي تناولت ما أطلقا عليه «المواطنة الكولونيالية»[24] والتي ستناقشها هذه الدراسة لاحقًا. وقد أشارت نادرة شلهوب كيفوركيان في مقالاتها المتعددة إلى أنّه يجري إنفاذ الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، من خلال أشكال مختلفة من العنف، يجري تبريرها من خلال الضرورات الثقافية والتاريخية والدينية والوطنية. وأوضحت وجود شكل من أشكال العنف يتّصف به الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، سمّته «احتلال الحواس» الذي تُستخدَم فيه التقنيات الحسّية التي تتحكم في الأجسام واللغة والبصر والزمان والمكان[25]. وفي السياق نفسه، يجادل طارق دعنا مع علي الجرباوي بأن النجاح الجزئي للحركة الصهيونية، المتمثل في إقامة دولة إسرائيل واستعمار ما بقي من فلسطين الانتدابية في عام 1967، لم يُمكّن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني من الوصول إلى نقطة الحصرية اليهودية في الأرض الفلسطينية؛ فالصمود الفلسطيني، وفشل المستعمر الصهيوني في محو الفلسطينيين محوًا كاملًا، يعنيان أن المشروع الصهيوني سيبقى معطّلًا وغير مكتمل، الأمر الذي قد يؤدي إلى زواله في المستقبل[26].

(20) عبد الرحيم الشيخ، «متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينيالوجيا سياسات التسمية الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 21، العدد 83 (صيف 2010)، ص 78–109.

(21) هنيدة غانم، «السياسة الحيوية للاستعمار الاستيطاني: إنتاج المقدسيين كمارقين»، **قضايا إسرائيلية**، مج 12، العدد 47 (2012/9/30)، ص 94–108.

(22) إيليا زريق، «الصهيونية والاستعمار»، **عمران**، مج 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 7–34.

(23) هنيدة غانم، «التأطير المركب لنظام هجين: جدلية الاستعمار الاستيطاني والاحتلال والأبارتهايد»، في: هنيدة غانم وعازر دكور (محرران)، **إسرائيل والأبارتهايد: دراسات مقارنة** (رام الله: مدار، 2018)، ص 17–61.

(24) Nadim N. Rouhana & Areej Sabbagh–Khoury, "Settler–colonial Citizenship: Conceptualizing the Relationship between Israel and its Palestinian Citizens," *Settler Colonial Studies*, vol. 5, no. 3 (2014).

(25) Nadera Shalhoub–Kevorkian, "The Occupation of The Senses: The Prosthetic and Aesthetic of State Terror," *British Journal of Criminology*, vol. 56, no. 6 (November 2017), pp. 1–22.

(26) Tariq Dana & Ali Jarbawi, "A Century of Settler Colonialism in Palestine: Zionism's Entangled Project," *The Brown Journal of World Affairs*, vol. xxiv, no. i (Fall/ Winter 2017).

1. بين وولف وفيراشيني

بدأ في منتصف التسعينيات على المستوى الأكاديمي والسجال النظري انتشار استخدام الاستعمار الاستيطاني إطارًا تحليليًا. برز في هذا الحقل مجموعة من الباحثين، في مقدمتهم باتريك وولف Patrick Wolfe ولورينزو فيراشيني Lorenzo Veracini[27]، وأُسست في عام 2010 مجلة **دراسات الاستعمار الاستيطاني** التي ساهمت في تطوير هذا الإطار التحليلي. يُنظّر وولف لنموذج الاستعمار الاستيطاني على أساس أنه بنية، حيث انتشرت في الأوساط الأكاديمية مقولته: الاستعمار الاستيطاني «بنية وليس حدثًا»[28]. وميّز، هيكليًا، بين التكوينات الاستعمارية والاستعمار الاستيطاني، بالإشارة إلى أنّ الاستعمار الاستيطاني ليس علاقة السيد والعبد ولا يقوم على علاقة عدم الاستغناء عن الشعب المستعمَر، بل على العكس من ذلك يُستغنى عن الأصلي؛ لأن الهدف النهائي هو الأرض وليس الحصول على الفائض. ويجادل وولف بأنّ المستعمرات في الاستعمار الاستيطاني لم تنشأ بهدف استخراج فائض القيمة من العمال الأصليين، كما هو الحال في الاستعمار الاستغلالي، بل تقوم على نزوح (أو استبدال) السكان الأصليين من الأرض. وميّز وولف بين الاستعمار الاستغلالي والاستعمار الاستيطاني؛ ذلك أنّ الاستعمار الاستيطاني مبنيٌّ على إزالة/ محو Elimination[29] مجتمعات السكان المحليين؛ إذ يأتي المستعمرون بنيّة البقاء[30]، والهدف الأساسي من هذا الاستعمار هو الأرض نفسها، بدلًا من الفائض المستمد من مزج العمالة المحلية معها. على الرغم من أن عمل السكان الأصليين كان لا غنى عنه في الواقع العملي للأوروبيين، فإن عملية الاستعمار الاستيطاني هي في الأساس مشروع يأخذ فيه المنتصر كل شيء. ويقوم منطق هذا المشروع على الاستبدال وليس على الاستغلال، وهو ميل مؤسسي مستمر لأجل القضاء Eliminate على السكان الأصليين، فالغزو هنا هو «بنية وليس حدثًا»[31].

يجادل وولف أيضًا بأنّ الاستعمار الاستيطاني مرتبط بالمحو والإلغاء، لكنه ليس بالضرورة مرتبطًا بالإبادة الجماعية، مع إصراره على أنّ الإبادة الجماعية في الاستعمار الاستيطاني لا تُمارَس مرة واحدة، بل هي حالة تدمير مستمرة. ويحاج بأنّه يتمحور حول الأرض، حيث يبرّر مصادرة الأراضي من خلال الزراعة، بذريعة السعي لتحقيق «الاكتفاء الذاتي»، على عكس الصناعة التي عادةً تعتمد على المواد المستخرجة من باطن الأرض، والتي يصدف وجودها، بينما نجد الزراعة مبنيّة على حسابات تكفل إعادة إنتاج نفسها، وبهذا المنطق يبرّر الاستيلاء المتكرر على الأرض. ويدّعي وولف أنّ الزراعة، من خلال

(27) يمتاز وولف وفيراشيني بأنّهما من أبرز المنظرين الغربيين الذين تناولوا الاستعمار الصهيوني في فلسطين، باستخدام الاستعمار الاستيطاني إطارًا تحليليًا. وطوّر وولف نموذج منطق الإبادة The Logic of Elimination Paradigm، وساهم، بالتعاون مع فيراشيني، في إنشاء الاستعمار الاستيطاني حقلًا معرفيًا مستقلًا، وأسّسا مجلة **دراسات الاستعمار الاستيطاني** التي صدر عددها الأول في عام 2011.

(28) Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research*, vol. 8, no. 4 (December 2006), p. 390.

(29) هذا يتقاطع مع مُخرجات المؤتمر السادس لجمعية الخريجين العرب في الجامعات الأميركية.

(30) Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnograph Event* (Writing Past Imperialism) (London and New York: Cassell, 1999), p. 2.

(31) Ibid., p. 163.

علاقتها الوثيقة بالأرض، تعتبر بمنزلة رمز فاعل في الهوية الاستعمارية الاستيطانية؛ حيث يجري تصوير السكان الأصليين في الخطاب الاستعماري الاستيطاني باعتبارهم مجتمعات غير مستقرة ومرتحلة (بدو)، ولا تملك جذورًا تربطها بالمكان، فوصم السكان الأصليين بصفة البداوة (كما في الحالة الفلسطينية) يجعلهم قابلين للاستئصال والمحو[32]. ومن ثم تبرر الأيديولوجيا الصهيونية الاستيلاء على الأرض، بذريعة أنّ الصهاينة الحداثيين يستطيعون استخدامها أفضل من العرب (البدو)[33].

يقترح فيراشيني فهم العلاقة الديالكتيكية بين الاستعمار والاستعمار الاستيطاني؛ إذ هما ليسا منفصلين تمامًا، وليسا جزءًا من المجال المفاهيمي نفسه[34]، حيث يتشابكان في أي وضع فعلي، «فالتصميم على استغلال 'الآخرين' الأصليين مختلط دائمًا بإرادة لإزاحتهم»[35]، وحتى إذا كان ينبغي النظر إلى التشكيلات الاستعمارية والاستعمار الاستيطاني باعتبارها منفصلة وجوديًا، ينبغي عدم التقليل من تكاملها النهائي داخل الإمبريالية. ويميل فيراشيني في توصيفه الحالة الاستعمارية في فلسطين إلى استخدام مصطلح الترحيل Transfer بدلًا من الإزالة والمحو[36] (سبقه المسيري إلى استخدام هذا المصطلح)[37]. ويدّعي أنّ هنالك انقطاعًا في الاستعمار الاستيطاني في الفترة 1948–1967. مؤكدًا أن المناطق المستعمرة في عام 1948 هي حالة من الاستعمار الاستيطاني، في حين يَنظُر إلى الأراضي المحتلة في عام 1967 باعتبارها «فشلًا» للمشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني؛ إذ انتقل الاستعمار الاستيطاني فيها إلى نظام علاقات مختلف عن عام 1948، حيث جرى الانتقال من القضاء على جميع السكان الأصليين، إلى السيطرة على من بقي منهم. ومن ثمّ يدّعي فيراشيني أن النموذج الكلاسيكي للاستعمار الاستيطاني لا ينطبق على أراضي عام 1967[38].

يجادل فيراشيني بحصول تحوّل من شكل الاستعمار الاستيطاني إلى شكل الاستعمار الاستغلالي، بالاستناد إلى التمييز بين السيطرة الدائمة على المستعمرين من المتروبول (بريطانيا في الهند) ومحو السكان الأصليين لأجل استبدالهم (كندا وأستراليا)، مُدّعيًا نجاح الاستعمار في الفصل بين المستعمِر والمستعمَر في أراضي عام 1967، ونجاح الاستعمار الاستيطاني في مناطق عام 1948 في «أصلنة» المستعمِر عبر التوقف عن النظر إليه بصفته مستوطنًا. ومن ثمّ، فإن احتلال الأراضي الفلسطينية بعد عام 1967 «ينطوي على انتقال من نظام علاقات يمكن فهمه على أنه استعمار استيطاني، إلى نظام علاقات يتميز بشكل حاسم بأشكال استعمارية (أخرى)»[39].

---

(32) Wolfe, "Settler colonialism and the elimination."

(33) Mark LeVine, *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1949* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), p. 227.

(34) Lorenzo Veracini, "Settler Colonialism: Career of a Concept," *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 41, no. 2 (2013), p. 314.

(35) Lorenzo Veracini, *The Settler Colonial Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), p. 26.

(36) Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*.

(37) Elmessiri, p. 102.

(38) Lorenzo Veracini, "The Other Shift: Settler Colonialism, Israel and The Occupation," *Journal of Palestine Studies*, vol. 42, no. 2 (April 2013).

(39) Ibid., p. 27.

يمايز فيراشيني بين نمطَي الاستعمار (الاستغلالي والاستيطاني)، من خلال تحليل كيفية تعامله مع السكان الأصليين: أهو في اتجاه الفصل أم التطبيع؟ من الناحية النظرية، هناك تمييز حاسم بين الاستعمار والاستعمار الاستيطاني بصفتهما تكوينَين منفصلَين؛ إذ يهدف الأول إلى إدامة نفسه، بينما يهدف الثاني إلى حل نفسه. الفرق مهم جدًّا، حيث يكون المجتمع الاستعماري ناجحًا فحسب، إذا كان هنالك فصل بين المستعمِر والمستعمَر، وجرى الاحتفاظ بالمستعمرات. لا ينجح مشروع الاستعمار الاستيطاني في النهاية إلّا حينما يخفي نفسه، أي حينما يتوقف المستوطنون عن التعريف بأنفسهم بصفتهم «مستوطنين»، ويصبحون «مواطنين»، ويصبح وضعهم «طبيعيًا». ولتحقيق هذا النجاح، على مشروع المستوطنين أن يحرّر نفسه من الرقابة والسيطرة الخارجية (المتروبوليان)، حيث ينشئ أشكالًا سياسية وثقافية ذات سيادة محلية، وبالتوازي مع ذلك ينهي الاستقلالية الذاتية للشعوب الأصلية، حيث يجري تطبيع المنظر الطبيعي الذي كان يُنظر إليه باعتباره غريبًا تمامًا وترويضه. بمعنى آخر، سينجح مشروع الاستعمار الاستيطاني في حال تطبيع وجوده، حيث ينجح في موازنة العلاقة الغيرية Alterity بين الخارج والداخل والأرض، ويستبدل، جماعيًا، السكان الأصليين بمجموعات خارجية Exogenous Collective Replaces an Indigenous One. بينما نجد في الأراضي المستعمرة في عام 1967 تراجعًا ملموسًا لقدرة إسرائيل على إعادة إنتاج مشروع استيطاني ناجح للمستوطنين؛ إذ فشلت في جعل المستوطنين والمستوطنات في الضفة وغزة امتدادًا لمجتمع المستوطنين في ظل عدم الاعتراف الدولي بشرعيتهم[40]. في المقابل، يعتبر نديم روحانا أنّ المشروع الصهيوني مشروع مستمر، لذلك نتيجته غير محددة بعد، ومن المبكر الحكم بهزيمته أو انتصاره (نجاحه الكامل)، حيث ما زال يفتقر إلى المشروعية ومقاومة السكان الأصليين له، وحتى في مناطق 1948، يرفض الفلسطينيون الاعتراف بيهودية الدولة، ويسعون لتحويلها إلى دولة ديمقراطية[41].

2. المواطنة والدعم الخارجي

بنى فيراشيني مجادلته على أساسَي المواطنة والدعم الخارجي، حيث يتعلّق أحد الفوارق البارزة بين الاستعمارَين الاستغلالي والاستيطاني بمفهوم المواطنة. في الاستعمار الاستغلالي، لا يُمنح السكان الأصليون حقوق المواطنة حتى لا يعملوا على إنجاز حقوقهم الوطنية، بينما في الاستعمار الاستيطاني، وبسبب التخلص من أغلبية السكان الأصليين، ولتجميل شكل الاستعمار أمام العالم، يُمنحون حقوق المواطنة. يستشهد فيراشيني بما حدث قبل الانتفاضة الأولى في عام 1987، حينما كادت الفوارق تختفي بين عامي 1948 و1967، وكادت المستوطنات تُعتبر «جوارًا»، لكن بعد الانتفاضة، أصبح هنالك فصل بين المستوطنين والأصليين[42]. يستند فيراشيني إلى مقولة فرانز فانون (1925–1961): «المستوطن هو الذي يجلب الأصلي إلى حيّز الوجود»[43]. ومن ثمّ، لا يوجد أي أصلي من دون

(40) Ibid., p. 28.

(41) نديم روحانا، «انتصار الصهيونية أو هزيمتها»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 28، العدد 110 (ربيع 2017)، ص 12–24.

(42) المرجع نفسه، ص 30.

(43) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1967), p. 36.

استعمار استيطاني[44]، ولا يوجد أي استعمار استيطاني من دون أي أصلي. وهكذا، يمكننا فهم سبب سعي المستوطنين لتحقيق الأصلانية، يريد المستوطنون أرضًا أصلية، والطرائق التي يمتلك بها السكان الأصليون الأرض. وفي المقابل، سيقدّمون ما يملكه المستوطنون، لكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أنّ الأصلانية لا تعتمد على الادعاءات التاريخية. فالمستعمَرون هم السكان الأصليون بغض النظر عن تجربتهم التاريخية[45].

يشير روحانا والصباغ إلى «المواطنة الكولونيالية»، حيث أعطت إسرائيل الفلسطينيين في مناطق عام 1948 الحق السياسي في الترشح والتصويت، لكنها في الوقت ذاته أفرغت المواطنة من مضمونها، من خلال الهيمنة الصهيونية الحصرية على الأرض والحيّز الجغرافي، وقوننة الدولة باعتبارها دولة يهودية صهيونية، علاوة على المحو الثقافي واستغلال الموارد الاقتصادية[46]. من ناحية أخرى، يتناول محمود ممداني ورائف زريق (كل على حدة) المسألة عبر التساؤل: متى يمكن أن يتحوّل المستوطن إلى أصلاني؟ يحاجّ ممداني بأنّه لا يمكنه أن يتحوّل إلى أصلاني (من وجهة نظر المواطنة العرقية Ethnic Citizenship)؛ فما دام التمييز بين المستوطن والأصلي موجودًا في بنية الدولة، يمكن أن يصبح المستوطن مواطنًا وليس أصليًا[47]. في حين يبني زريق على تحليل فيراشيني بـ «النجاح» الجزئي للاستعمار الاستيطاني الصهيوني، ويجادل بأنّ المستوطن يتوقف عن كونه مستوطنًا عندما يتحقق شرط وقف التوسع الاستيطاني والتخلي عن امتيازاته والتحوّل إلى المواطنة[48]. لكن ممداني يعتبر قبول السكان الأصليين بالمواطنة المتساوية بمنزلة قبول مقنّع بالهزيمة وتحقق للاستعمار الكامل، حيث يُناقش سؤال العنصرية وتجاهل سؤال الأصلانية[49]. وهنا يجب أن نأخذ في الحسبان صعوبة تحقق المواطنة ضمن البنية القانونية للحالة الاستعمارية الصهيونية؛ «فقد سنّت إسرائيل مجموعة من القوانين ترسّخ التمييز العنصري بين سكانها على أساس الدين تارةً والقومية أو الإثنية تارة أخرى. يوجد

(44) يشير وولف إلى هذه العلاقة الثنائية الديالكتيكية في الاستعمار الاستيطاني، معتبرًا أنّ المستعمِر هو الذي يُنشئ الأصلي في علاقة جدلية شبيهة بتنظير هيغل لعلاقة «السيد والعبد». ينظر:

Patrick Wolfe, "Recuperating Binarism: A Heretical Introduction," *Settler Colonial Studies*, vol. 3, no. 3–4 (2013), p. 274.

بينما يدّعي فيراشيني أن الاستعمار الاستيطاني نظام ثلاثي العلاقات، يضم المتروبوليان والمستوطنين والشعوب الأصلية. ينظر:

Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, p. 6.

في حين تشير إلكينز وبيدرسون إلى أنه نظام رباعي يضم المتروبول، وإدارة محلية مكلفة بالحفاظ على النظام والسلطة، وسكانًا أصليين، ومجتمع المستوطنين. ينظر:

Caroline Elkins & Susan Pedersen, *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies* (London and New York: Routledge, 2005), p. 4.

(45) Lorenzo Veracini, "Israel–Palestine Through a Settler–colonial Studies Lens," *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 21, no. 4: Special Issue on Settler Colonialism in Palestine (2019), p. 577.

(46) Rouhana & Sabbagh–Khoury, p. 2.

(47) Mamdani, "When does a Settler Become a Native?".

(48) Raef Zreik, "When does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani)," *Constellations*, vol. 23, no. 3 (2016), p. 356.

(49) Mahmood Mamdani, "Settler Colonialism: Then and Now," *Critical Inquiry*, vol. 41, no. 3 (Spring 2015), p. 607.

أكثر من 55 قانونًا في إسرائيل يُمنهج التمييز ضد العرب الفلسطينيين القاطنين في أراضي 1948، ويُقيّد حريتهم بالتعبير والمشاركة السياسية، إضافة إلى التمييز ضدّهم بتوزيع الموارد والأراضي، فقوانين تملّك الأراضي والهجرة والمواطنة، إضافة إلى رموز الدولة وتقويمها الذي يتضمن العُطَل الرسمية والأعياد؛ كلها تشير إلى تمييز صارخ بين مواطني دولة إسرائيل، ويشير إلى استراتيجية ممنهجة قامت عليها دولة إسرائيل، رغم أنها في كثير من الأحيان تحاول الظهور بمظهر الدولة التي لا تميز بين مواطنيها، لكن هذه القوانين تبيّن بشكل واضح أنها دولة تمييز عنصري»[50].

في سياق متصل، تقترح رنا بركات اللجوء إلى دراسات الأصلانية كمظلة تحليلية للحالة الاستعمارية في فلسطين، حتى لا تهيمن الرواية الصهيونية على الرواية الفلسطينية؛ على اعتبار أن استخدام الاستعمار الاستيطاني عدسةً تحليلية يغَلّب رواية المستعمِر المبادر إلى محو الأصلي ويهمل مقاومة الأصلي[51]. في المقابل، تحذّر سهاد بشارة من الاستخدام القانوني لمفهوم الأصلانية (المجموعات الأصلية) في السياق الفلسطيني، للدفاع عن حقوق البدو الفلسطينيين، سواء في المناطق المستعمرة في عام 1948 (النقب)، أو في المناطق المصنفة «ج» في أراضي عام 1967؛ لأن المفهوم غير مطابق للواقع ويقود إلى شرذمة الهوية السياسية الفلسطينية. فعملية التهجير القسري للبدو ليست «مشكلة بدوية»، إنما هي مشكلة فلسطينية في الدرجة الأولى، تتمثل بالنكبة وهزيمة عام 1967، وما ترافق معهما من سياسات التمييز التي انتهجتها الدولة «اليهودية» المستندة إلى المبادئ الصهيونية[52]. في حين يجادل كل من أحمد أمارة ويارا الهواري بأنّ استخدام مفهوم الأصلانية للدفاع عن حقوق البدو في الحالة الفلسطينية عبارة عن استبطان للهزيمة أمام المشروع الاستعماري، ورضا ضمني بالهيمنة الاستعمارية من خلال السعي للحصول على حقوق في ظل المنظومة الاستعمارية، بدلاً من السعي لتفكيكها. كما أنّ استخدامه يؤكد الصورة الاستشراقية التي يروّج لها الاستعمار الصهيوني المتمثّلة في أنّ العرب الفلسطينيين عبارة عن بدو رحل. هذا إضافة إلى أنّه سيقود إلى نزع البعد القومي للصراع؛ على اعتبار أنّ البدو «جماعة أصلية» منفصلة[53]. يقود استخدام الإطار الأصلاني، أداةً للدفاع عن البدو، إلى سلخهم عن امتدادهم القومي (العربي)، فادّعاء أنهم سكان «أصلانيون»، يعني ضمنيًا أنهم مختلفون عن محيطهم العربي. هذا إضافة إلى أنّ استخدام إطار «الأصلانية» سيقود إلى نوع من أنواع الجدل البيزنطي، بشأن تعريف من هو «الأصلاني»؛ حيث يدّعي الإسرائيليون أنّهم هم السكان «الأصلانيون»، مستندين إلى دعوى الحق التاريخي في التوراة. لذلك من الأسلم إبقاء تعريف الصراع ضمن سياق مستعمِر ومستعمَر، واستخدام عدسة الاستعمار الاستيطاني أداةً تحليلية، بدلاً من الانجرار إلى هذا الجدل.

(50) أشرف بدر، «قانون القومية الإسرائيلي (يهودية الدولة) ... الدلالات وردات الفعل»، مركز رؤية للتنمية السياسية (إسطنبول)، 2017/2/1، ص 22، شوهد في 2020/11/27، في: https://bit.ly/30Ynz36

(51) Rana Barakat, "Writing/ Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History," *Settler Colonial Studies*, vol. 8, no. 3 (March 2017), p. 11.

(52) سهاد بشارة، «كيف يمكن لمفهوم 'المجموعات الأصليّة' أن يشرذم الفلسطينيين؟»، **السفير العربي**، 2017/5/15، شوهد في 2020/11/27، في: https://bit.ly/3isG4Co

(53) أحمد أمارة ويارا الهواري، «توظيف الأصلانية في النضال التحرّري الفلسطيني»، شبكة السياسات الفلسطينية، 2019/8/8، شوهد في 2020/11/27، في: https://bit.ly/3gQfIKf

في ما يتعلق بالدعم الخارجي، يجادل فيراشيني باعتماد المشروع الاستعماري على دعم خارجي (قوة متروبوليانية)، فهو جزء من تكوّن المشروع الاستعماري، لكن الاعتماد على الدعم الخارجي يكون مؤقتًا في الاستعمار الاستيطاني ويُستغنى عنه. وهذا ما يميز إسرائيل بعد عام 1948 منها بعد عام 1967؛ إذ على الرغم من أنّ إسرائيل بعد عام 1967 ما زالت تعتمد على الدعم الخارجي، على الأقل في الجانب الدبلوماسي، فإن هناك فرقًا بين الاستفادة من الدعم الخارجي والاستناد إليه، وهذا ما دفع فيراشيني إلى ادعاء أنّ إسرائيل مرّت في عام 1967 بما يمكن تسميته «إعادة الاستعمار» Recolonization[54]. إعادة الاستعمار ليس كأمر واقع، بل كعملية، يمكن أن يكون مفيدًا في تفسير الظروف الإسرائيلية الحالية. ووفقًا للاستعمار الاستيطاني، فإنّ الاستيطان هو الذي يصنع الأمة وليس العكس (بمعنى أنّ القومية اليهودية لم تكن موجودة على أرض الواقع إلّا بعد بدء العملية الاستيطانية على أرض فلسطين)، والفشل في توطين (أصلنة) المستعمرين يخلق ظروفًا لإمكان إعادة الاستعمار ليصبح عاملاً[55].

قد يحاجّ (كما فعل وولف) بأنه لا يوجد في الحالة الصهيونية متروبول استعماري ظاهر، إنما اعتماد على مؤسسات الشتات وليس على مركز (متروبول)[56]. بينما يشير فيراشيني إلى أن الاستعمار الاستيطاني يتميز على نحو بعيد من الاستعمار باعتباره وسيلةً للهيمنة، على وجه التحديد؛ بسبب القدرة الجماعية للمستوطنين على تحرير أنفسهم من السيطرة الإشرافية من متروبول متعجرف، وإعلان استقلالهم عنه[57]. يجب أن يلاحظ هنا أن إسرائيل مرّت بمنحنيات عدة في علاقتها بالمتروبول؛ حيث لم ينجح يهود الشتات في تحقيق المشروع الاستعماري الصهيوني، إنما نجح المشروع عقب تبني بريطانيا له[58]. ويجب أن يؤخذ في الاعتبار تعقيد الحالة الاستعمارية في فلسطين، والانتباه إلى عدم الوقوع في فخ السردية الصهيونية القائلة بأنّ دولة إسرائيل (المناطق المستعمرة في عام 1948) تجسّد المتروبول بالنسبة إلى المستوطنين في مناطق 1967، حيث يقع كلاهما ضمن منظومة الاستعمار الاستيطاني نفسه، ويجب عدم التمييز بينهما على أساس متروبول وأطراف؛ لأن ذلك يعني ضمنيًا شرعنة وجود الكيان الاستعماري الإسرائيلي في مناطق 1948.

---

(54) يخالف فيراشيني وولف في تحليله احتلال إسرائيل مناطق 1967، ففي حين يجادل وولف بأن الاستعمار الصهيوني بنية وليس حدثًا، وذلك ناتج من بنية الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، يجادل فيراشيني بأن ما حدث عبارة عن إعادة استعمار Recolonization. ويحاجّ فيراشيني بأنّ الاستعمار الصهيوني في مرحلة اليشوف (قبل عام 1948)، اعتمد على بريطانيا والمنظمات الصهيونية حول العالم، مثل الوكالة اليهودية، لكن بعد الإعلان عن قيام إسرائيل، وطوال عقدين، تحوّل من الاعتماد على الدعم الخارجي إلى الاستفادة منه فحسب، وهنا يكمن الفارق. لكن بعد عام 1967 واستعمار ما بقي من فلسطين الانتدابية، عاد من جديد إلى الاعتماد على الولايات المتحدة الأميركية والمنظمات الصهيونية حول العالم؛ ما جعل إسرائيل تدخل في ما سمّاه مرحلة إعادة الاستعمار.

(55) Veracini, "The other Shift," pp. 34–35.

(56) Patrick Wolfe, *Traces of History: Elementary Structures of Race* (London: Verso, 2016), p. 247.

(57) Veracini, "Israel–Palestine Through," p. 570.

(58) يجادل عبد الوهاب المسيري باعتماد الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في بداياته على الغرب الاستعماري، ثم الاستقلال عنه في ما بعد، وبخلاف أنماط الاستعمار الاستيطاني الأخرى، ليس للمستعمرين الصهيونيين «وطن أم» Mother Country، إنما «وطن زوجة أب» Stepmother. ينظر:

Elmessiri, p. 103.

ثالثًا: مغزى السجال النظري

يثير تحليل فيراشيني جدلية العلاقة بين الاستعمار والاحتلال؛ فاحتلال إسرائيل مناطق عام 1967، يُعتبر مشروعَ استعمار استيطاني «فاشلًا»، مقارنةً بمناطق عام 1948 التي «نجح» فيها. على هذا النحو، كان الهدف من الاحتلال إعادة إنتاج نفسه (مثل الاستعمار)، ليصبح أمرًا دائمًا. لكن في الوقت نفسه، كان الهدف منه هو أن يكون وسيلةً لتحقيق غاية: جعل الاستيطان ممكنًا وتسهيله. وهنا نواجه مفارقة: في حين أن الاحتلال هو الشرط المسبق المطلق لإقامة المستوطنات ووجودها المستمر، يعتمد نجاحه (مثل نجاح الحكم الاستعماري) على قدرته على الحفاظ على الانقسام الحادّ بين المستعمِر والمستعمَر، الانقسام ذاته، يمنع تحقيق مجتمع استعمار استيطاني ناجح[59]. يخلص فيراشيني إلى أنّ الاحتلال ضروري للمشروع الاستعماري، ومن دونه لا يكون استعمارًا استيطانيًا؛ فالاحتلال يبني بنية تحتية لمصلحة إدامة الاستيطان، ولا يستطيع الاستيطان الاستمرار من دون الاحتلال. ويعمل الاحتلال على إعادة إنتاج نفسه، بينما يعمل الاستعمار الاستيطاني على الذوبان، من هنا كان اتفاق أوسلو (أيلول/ سبتمبر 1993) المبني على «حل الدولتين»، الذي أكد أن الكيانية الفلسطينية سبب تراجع نموذج الاستعمار الاستيطاني[60].

ربما يحتج بعضٌ على الاستغراق في توصيف الحالة الاستعمارية الصهيونية في مناطق عام 1967، أهي استعمار استغلالي أم استيطاني، فما الجدوى من هذا الجدل؟ يحضرنا هنا مقولة لوي ألتوسير (1918–1990) «المعركة الفلسفية حول الكلمات هي جزءٌ من المعركة السياسية»[61]، ومن ثمّ يكمن خلف كل صراع نظري صراع سياسي. فتوصيف الحالة الاستعمارية في مناطق عام 1967، سينعكس على تحليلها، وبالنتيجة استشرافها. وبحسب تحليل فيراشيني، إذا كان الاحتلال لا رجعة فيه، فمن المحتمل أن يكون الخروج إلى الأمام عبر تشكيل سلطة فلسطينية، وقد ينتهي بها المطاف إلى وراثة هياكل الاحتلال وتشكيل حكمها كسياسات ما بعد الاستعمار. وهنا يجب الانتباه إلى أنه يتبع الاستعمار محاولات تفكيك الاستعمار، بينما الاستعمار الاستيطاني يسود، حيث يصبح منيعًا على التغيير[62]. ويجادل فيراشيني بأنّ حل الدولتين مبني على العمل على نزع الاستعمار وتجاهل الفلسطينيين المهجرين، واستبعاد صفة الاستعمار الاستيطاني عن الصهيونية. فنموذج حل الدولتين يعالج ظروف دائرة فلسطينية واحدة فقط بين دوائر عدة، هي دائرة فلسطينيي المناطق المستعمرة في عام 1967، مع إهمال الشتات وفلسطينيي مناطق 1948[63]. ونظرًا إلى أن نموذج حل «الدولة الواحدة» القائم على أساس توطين المستوطنين وأصلنتهم (تطبيع وجودهم) هو الحل الاستعماري الاستيطاني،

---

(59) Veracini, "The Other Shift," p. 29.

(60) Ibid., p. 32.

(61) لوي ألتوسير، «الفلسفة كسلاح ثوري (مقابلة أجرتها معه ماريا أنطوانييتا ماتزوكي في شباط/ فبراير 1968)»، **الحوار المتمدن**، 2015/11/5، ترجمة فريق العمل، شوهد في 2020/11/27، في: https://bit.ly/2VbNP5g

(62) Veracini, "The Other Shift," p. 33.

(63) Ibid., p. 27.

فيجب اعتبار الاحتلال واستمراره بمنزلة الحل الاستعماري[64]، وهو النظام الذي من المحتمل أن يؤدي إلى إنشاء نظامين (غير متساويين) في أرض «إسرائيل/ فلسطين الكبرى»[65].

يميّز روحانا في معرض تحليله أداء الحركة الوطنية الفلسطينية بين إطارين نظريين للصراع مع الحركة الصهيونية «إسرائيل»: إطار يستند إلى أنّ الصراع هو بين حركة تحرر وطني فلسطيني ومشروع كولونيالي (استعماري) صهيوني؛ وإطار مبني على اعتبار الصراع جزءًا من الصدام بين حركتين قوميتين: الحركة الوطنية الفلسطينية والحركة الصهيونية، ويترتب على ذلك الخوض في قضايا تفاوضية بشأن تقسيم وطن تختلف عليه الحركتان، أو بلغة أخرى «حل الدولتين». في المقابل، نجد أنّ الصراع الكولونيالي سيقودنا إلى نموذجين: إمّا نموذج جنوب أفريقيا، الذي يسعى للمساواة، ومن ثمّ، يكمن الحل في الاتفاق بين الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين على علاقة مبنية على المساواة، وإمّا النموذج الجزائري أو الفيتنامي القائم على تحرير الوطن وطرد الكولونياليين[66]. وتبنّت منظمة التحرير الفلسطينية عند انطلاقها النموذج الجزائري، بما يتضمّنه من تبنٍّ للكفاح المسلح والعنف الثوري. فانتشرت المفاهيم التي نظّر لها فانون، المبنية على فكرة إنهاء الاستعمار وتفكيكه، حيث يجادل فانون في كتابه **معذبو الأرض** بأنّ العنف هو السبيل الأوحد للقضاء على الاستعمار، ويهاجم البرجوازية الوطنية التي فرّطت، والتي قبلت الجلوس على موائد التفاوض مع المستعمر، ولهذا الغرض يفرد فانون بابًا كاملًا للتنظير للعنف باعتباره وسيلةً للدفاع[67]. لكن المنظمة بدأت منذ عام 1974 (برنامج النقاط العشر)، بالتدريج، التخلّي عن تبني نموذج الصراع الكولونيالي (الاستعماري)، لتتوّج ذلك بتوقيع اتفاق أوسلو المبنيّ عل فكرة «حل الدولتين»، الذي ينطلق من خلفية اعتبار الصراع مع الحركة الصهيونية، صراعًا بين قوميتين. بينما بقيت أطرافٌ فلسطينية أخرى معارضة لهذا الاتفاق، على اعتبار أنّ الصراع قائم على أساس كولونيالي، وتحديدًا استعمار استيطاني من الصعب التوصل معه إلى «تفاهم»، فالحل يكمن في تفكيك المنظومة الاستعمارية برمّتها.

رابعًا: نظرة نقدية

يفترض وولف وجود بنية ثابتة للاستعمار الاستيطاني، مغفلًا تأثير فاعلية Agency الواقعين تحت الاستعمار، وأهمية هيكلية الفرص السياسية Political Opportunities Structure، والمقصود بها هنا: الظروف السياسية المحيطة بالمشهد السياسي، سواء كانت محلية أو دولية أو إقليمية، أو العوامل الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية، المعرّضة للتغير باستمرار، ما يوجد «بنية» تؤثر في الفاعلين السياسيين. وهذا ما يمكن أن نلمسه في العقد الأول من استعمار أراضي عام 1967؛ إذ لم تسمح

(64) يستند فيراشيني في استخلاصه إلى مجادلته بأنّ الفرق بين الاستعمار الاستيطاني والكلاسيكي يكمن في سعي الاستيطاني إلى تطبيع وجود المستوطن وأصلنته، بينما يعجز المستوطن في الكلاسيكي عن تطبيع وجوده ونفي صفة الاستيطان عن نفسه.

(65) Veracini, "The Other Shift," p. 38.

(66) نديم روحانا، «المشروع الوطني الفلسطيني: نحو استعادة الإطار الكولونيالي الاستيطاني»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 25، العدد 97 (شتاء 2014)، ص 18–36.

(67) Fanon.

هيكلية الفرصة السياسية وقتئذ بالمضي قُدُمًا في تحقيق منطق الاستعمار الاستيطاني القائم على المحو والإلغاء[68].

تعود الإشكالية في تحليل وولف البنيوي إلى إهماله فاعلية الأفراد وتأثيرهم في الأحداث. هذا هو النقد الأساسي للبنيوية الذي أطّرت له نظريًا شيري أورتنر في نظرية «الممارسة» Practice Theory[69] التي تجادل فيها بوجود علاقة جدلية بين البنية الاجتماعية والفاعلية الإنسانية. وتسعى أورتنر في نظريتها «لتوضيح العلاقة (العلاقات) التي تحصل بين الفعل البشري، من جهة، وبعض الكيانات العالمية التي نسميها ’النظام‘ من جهة أخرى. وقد تسير الأسئلة المتعلقة بهذه العلاقات، إما في اتجاه تأثير النظام في الممارسة، وإما تأثير الممارسة في النظام»[70]. وهكذا، فإنّ «كل استخدام لمصطلح ’ممارسة‘ يفترض مسبقًا مسألة العلاقة بين الممارسة والبنية»[71]. ويفيد هنا بوجود مفاهيم أساسية عدة: البنية، وممارسة بشرية (فاعلية)، وعلاقة جدلية متغيرة بين الاثنين، حيث يتم تحديد جدلية البنية والفاعلية الإنسانية ضمن سياق زمني ومكاني معيّن، يتطلّب إدراكًا لقضايا القوة (السلطة). وبالاستناد إلى نظرية «الممارسة»، يمكننا سد الثغرة في تحليل وولف البنيوي؛ إذ أثّرت فاعلية الفلسطينيين والمقاومة في بنية الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، والمؤشر الواضح على ذلك ما حصل عقب انتفاضة عام 1987 من خلال السماح بعودة الآلاف إلى مناطق السلطة الفلسطينية ضمن اتفاق أوسلو، بعكس منطق الاستعمار الاستيطاني، كما يؤطر له وولف. وإذا أخذنا بنموذج وولف، فكيف نفسر الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان في عام 2000، ومن قطاع غزة في عام 2005؟ ألا يتناقض ذلك مع منطق الاستعمار الاستيطاني (كما يخطه وولف) القائم على الاستيلاء على الأرض وعدم التفريط فيها؟ مرة

(68) اتضح بعد البحث وجود أوراق بحثية عدة تلتقي مع نقدنا مفهوم وولف للاستعمار الاستيطاني. على سبيل المثال: فرانسيسكا ميرلان التي أخذت على مفهوم وولف أنّه سيوصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ الاستعمار الاستيطاني منيع عن التأثر بفاعلية الأفراد أو الأحداث المحيطة. ينظر:

Francesca Merlan, "Reply to Patrick Wolfe," *Social Analysis*, vol. 41, no. 2 (July 1997), p. 16.

أضاف تيم راوس إلى ذلك إهمال وولف في تحليله وجود تناقضات وتوترات في فاعلية المستوطنين، من خلال افتراض أنّ المستوطنين في الاستعمار الاستيطاني عبارة عن كتلة واحدة موحَّدة لا يوجد بينها تناقض أو صراعات. ينظر:

Tim Rowse, "Indigenous Heterogeneity," *Australian Historical Studies*, vol. 45, no. 3 (September 2014), p. 301.

بينما استنتج باحثون آخرون كثيرون أن عدم إدراج فاعلية السكان الأصليين، وعدم استخدام نهج علائقي تجاه القوة الاستعمارية للمستوطنين، وعدم إيلاء ظروف الاستعمار الاستيطاني الاهتمام، كلها عوامل تعرض دراسات الاستعمار الاستيطاني للوقوع في مغالطة التشييء Reifying (التي تتمثل في الخلط بين النموذج والواقع). ينظر:

Corey Snelgrove, Rita Kaur Dhamoon & Jeff Corntassel, "Unsettling Settler Colonialism: The Discourse and Politics of Settlers, and Solidarity with Indigenous Nations," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, no. 2 (2014), pp. 1–32.

(69) تدّعي أورتنر أنّه رمز رئيس للتوجه النظري الذي يمكن تسميته «ممارسة» (أو «فعل» Action أو «تطبيق» Praxis). وأنّ هذه ليست نظرية ولا منهجية في حد ذاتها، بل رمز يجري تطوير مجموعة منوعة من النظريات والأساليب فيه. ينظر:

Sherry Ortner, "Theory and Anthropology Since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (January 1984), p. 127.

(70) Ibid., p. 148.

(71) Sherry Ortner, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 194.

أخرى، تعود الإشكالية في إهمال الفاعلية الاجتماعية، ففاعلية المقاومة الفلسطينية واللبنانية ساهمت في دفع الاستعمار الصهيوني إلى التخلي عن الأرض.

على صعيد آخر، ينفي وولف اعتبار العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، في نموذج الاستعمار الاستيطاني، علاقة السيد بالعبد. ويجادل بأنّ المستعمرات في نموذج الاستعمار الاستيطاني لم تنشأ بهدف استخراج فائض القيمة من العمال الأصليين، كما هو الحال في الاستعمار الاستغلالي. لكن الدراسات التي تعرّضت لواقع العمالة الفلسطينية تفنّد ادّعاء وولف. وهذا ما نلمسه في كتاب ليلى فرسخ الذي يتناول واقع العمال الفلسطينيين من مناطق الضفة الغربية والقطاع وفي داخل «إسرائيل»، في الفترة 1967–2000، وتثبت فيه استغلال «إسرائيل» فائض قيمة العمال[72]. ويصل شير حيفر إلى الاستنتاج نفسه[73]. في حين يجادل أحمد أسعد في دراسته الإثنوغرافية عن العمال الفلسطينيين بأن العلاقة قائمة على أساس السيّد والعبد[74]. ويعتبر أحمد عزم أنّ أزمة جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) أثبتت الطابع المزدوج للاستعمار الصهيوني، الذي يجمع بين الإحلال والاستغلال؛ على اعتبار أنه استعمار خارجي استغلالي يسعى خلف الأسواق والأيدي العاملة[75].

على الطرف الآخر، نجد أنّ ادّعاء فيراشيني بمرحلية اعتماد الاستعمار الاستيطاني على المتروبول، وأن هدفه النهائي هو الاستقلال عن المتروبول، يفنّده وجود نماذج للاستعمار الاستيطاني خارجه عن هذا النمط، مثل الاستعمار الاستيطاني الألماني لبولندا (مع قصر فترته الزمنية 1939–1945)[76]. وكذلك الاستعمار الاستيطاني الياباني لدول عدة، من ضمنها كوريا (استمر مدة 35 عامًا 1910–1945) الذي لم يكن مبنيًا على فكرة الاستقلال عن المتروبول، إنما على العكس تمامًا[77]. فحينما ضمّت اليابان كوريا في عام 1910، كان عدد المستوطنين اليابانيين نحو 170 ألفًا، ومع نهاية الفترة الاستعمارية في عام 1945، وصل عددهم إلى مليون. كان للهجرة والاستيطان الاستعماريين اليابانيين الكثير من أوجه التشابه مع أنماط أوروبا الغربية في أفريقيا الاستعمارية وأماكن أخرى. لكن لم يكن للمستوطنين اليابانيين في كوريا وتايوان أي سلطة ونفوذ مماثلين على الحكومة الاستعمارية. ومن المؤكد أنهم لم يكتسبوا مطلقًا أو طلبوا مثل هذه السيطرة على مؤسسات الدولة الاستعمارية، مثل ملء الجزء الأكبر من البيروقراطية الاستعمارية، كما فعل المستوطنون في الجزائر بحلول عشرينيات القرن الماضي، فضلاً

(72) ليلى فرسخ، **العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية 1967–2000**، تحقيق وترجمة سامر برنر (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية – مواطن، 2009).

(73) Shir Hever, "Exploitation of Palestinian Labour in Contemporary Zionist Colonialism," *Settler Colonial Studies*, vol. 2, no. 1: Past is Present: Settler Colonialism in Palestine (2012), pp. 124–132.

(74) أحمد أسعد، «من وحي الحياة اليومية للعامل الفلسطيني: ملاحظة أولية عن الاغتراب»، **شؤون فلسطينية**، العددان 275–276 (ربيع–صيف 2019)، ص 161.

(75) ينظر: أحمد عزم، «الانفكاك والكورونا ونهج تنموي جديد»، **شؤون فلسطينية**، العددان 278–279 (شتاء 2019–ربيع 2020).

(76) Elizabeth Harvey, "Management and Manipulation: Nazi Settlement Planners and Ethnic German Settlers in Occupied Poland," in: Elkins & Pedersen.

(77) Hyung Gu Lynn, "Malthusian Dreams, Colonial Imaginary: The Oriental Development Company and Japanese Emigration to Korea," in: Elkins & Pedersen, pp. 21–40, 31.

عن عدم سعيهم لإعلان الاستقلال عن الدولة المتروبولية، كما فعل المستوطنون في جنوب روديسيا (زيمبابوي) لاحقًا[78].

الأهم من ذلك أن افتراض فيراشيني لا ينطبق على الحالة الاستعمارية في فلسطين، فلو كان يقصد بالانفصال عن المتروبول الانفصال عن بريطانيا، فهذا افتراض مغلوط؛ على اعتبار أن الانفصال يحمل شقّين: سياسي واقتصادي. مع إقرارنا بمساهمة بريطانيا الحاسمة في إقامة البنية التحتية الاقتصادية والإدارية لدولة إسرائيل، التي من دونها ما كان لها أن تقوم، فإنّ هذا الدعم لم يكن بهدف الحصول على الفائض، بمعنى حصول المتروبول على عائد اقتصادي، إنما بهدف الهيمنة والسيطرة الاستعمارية. وليس كما هو الحال مع المستعمرات الأوروبية في أفريقيا، التي دُعمت على نحوٍ مركزي ومباشر، بهدف الحصول على الفائض[79]. تركز الدعم البريطاني في الجانب السياسي وتسهيل عملية الاستيطان، سواء عبر توفير القروض أو عبر غضّ النظر عن عدد «المهاجرين» المتزايد من المستوطنين الصهيونيين، أو بوساطة سنّ القوانين التي تخدم الصهيونية[80]، ومن ثمّ يفتقر ادعاء أن هنالك انفصالاً عن المتروبول البريطاني إلى الأساس الاقتصادي. صحيح أنّ الاستعمار الصهيوني حينما اقتصر دعمه على المموّلين اليهود من أمثال البارون إدموند روتشيلد Edmond James de Rothschild (1845–1934) لم ينجح، إنما نجح بعد الدعم السياسي البريطاني. لكن لا يمكن إغفال أننا نتحدث هنا عن علاقة بين المركز والأطراف؛ وهي علاقة قائمة في الأساس على استغلال الفائض في المستعمرة لمصلحة المركز، وهذا ما لا نلمسه في علاقة الاستعمار الصهيوني ببريطانيا. أمّا إذا كان المقصود بالمتروبول يهود «الشتات» (كما يجادل وولف)، فحتى هذه الفرضية لا تصلح؛ لأنه حتى بعد إعلان دولة إسرائيل، لم تنفصل الحركة الاستعمارية الاستيطانية عن يهود «الشتات»، ولم يتوقف تلقّيها الدعم المادي منهم[81].

تنتقد بركات ادعاء فيراشيني بأنّ فلسطينيي مناطق عام 1967 لا يعيشون تحت منظومة استعمار استيطاني «ناجح». وهو ما دفعها إلى التساؤل: كيف أن الفلسطينيين في الأراضي المحتلة في عام 1967 ليسوا جزءًا من المشروع الاستعماري الاستيطاني؟[82]. وتستند بركات في محاجّتها إلى أن فيراشيني أهمل عنصرًا أساسيًا في فهم السياق الاستعماري الاستيطاني، وهو المحو/ الإزالة الديموغرافية التدرّجية، والذي لا يزال يؤدي دورًا كبيرًا في جميع الأجزاء المجزأة من فلسطين. لا يعني ذلك أن المستعمرات الاستيطانية لا توجد في الضفة الغربية أو قطاع غزة، بل الأمر ببساطة أن السياق مختلف، على وجه التحديد، بسبب العدد الهائل من الفلسطينيين الذين ما زالوا موجودين. ومن ثمّ تختلف أساليب

(78) Jun Uchida, "Brokers of Empire: Japanese and Korean Business Elites in Colonial Korea," in: Elkins & Pedersen, p. 153.

(79) Elkins & Pedersen, p. 4.

(80) يجب الإشارة هنا إلى أنّ العلاقة بين بريطانيا والصهيونية لم تكن دومًا على ما يرام، حيث تذبذبت هذه العلاقة بينهما بين مد وجزر، ووصلت الأمور أحيانًا إلى الصدام بينهما، حينما لمست الحركة الصهيونية تصادم مصالحها مع المصلحة البريطانية، وبرز ذلك بوضوح في عملية تفجير مقر الانتداب البريطاني (فندق الملك داوود في القدس) في عام 1946 على يد منظمة أرغون الصهيونية.

(81) Hanna Nissim, "Why Jewish Giving to Israel is Losing Ground," *The Conversation*, 15/8/2018, accessed on 27/11/2020, at: https://bit.ly/3czOFSe

(82) Barakat, p. 2.

الإزالة/ المحو تبعًا لذلك، ومع ذلك لا يزال ما صاغه وولف يوصف بأنه «إبادة بنيوية»[83]. مع التسليم بصحة ما ذهبت إليه بركات من سعي الاستعمار الصهيوني للإزالة الديموغرافية، كيف يمكننا تفسير فتح باب عودة الفلسطينيين المهجّرين عقب حرب 1967، وطوال شهرين متواصلين من دون فرض أي قيود؟ (بالفعل عاد منهم الآلاف)[84]. وذلك على عكس السياسة التي انتهجها الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في مناطق عام 1948، من منع العودة وملاحقة «المتسللين». وكيف يمكن تفسير السماح بعودة الآلاف من الفلسطينيين عقب اتفاق أوسلو، سواء بالنسبة إلى المنتمين إلى منظمة التحرير الفلسطينية، أو من خلال ما يعرف بـ «لمّ الشمل» للعائلات الفلسطينية؟

صحيح أنّ فيراشيني نفى تصنيف الأراضي المستعمرة في عام 1967 نموذجًا للاستعمار الاستيطاني «الناجح»، لكنه لم ينفِ تصنيفها ضمن منظومة الاستعمار. وهذا يقودنا إلى السجال الدائر بشأن توصيف الاستعمار في مناطقِ عام 1967، أهو استعمار استيطاني أم كلاسيكي استغلالي؟ على هامش هذا السجال، كيف نفسّر سعي إسرائيل لدمج الفلسطينيين مع الاقتصاد الإسرائيلي الذي سعى لجعل الاقتصاد الفلسطيني تابعًا له[85]. بل إنه استمد جزءًا كبيرًا من قوته من الموارد الاقتصادية المسيطر عليها في مناطق عام 1967، ومن ثمّ يصعب تخلّيه عنها[86]، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى المجادلة بأنه منذ عام 1967 جرى توجيه السياسة الإسرائيلية الاقتصادية، بهدف إنشاء كيان سياسي واقتصادي واحد، على الرغم من إنكار الساسة الإسرائيليين ذلك[87]. وهكذا ذهب دافيد لويد نحو المجادلة بأنّه في عام 1967 جرى الانتقال من منطق الإزالة إلى منطق الإدارة، واستغلال الأيدي العاملة الفلسطينية المتدنية الأجر، من دون أن يعني ذلك انتهاء منطق الإزالة والمحو[88]. وهذا يناقض ما ينظّر له وولف من أنّ الاستعمار الاستيطاني يسعى لإيجاد منظومة اقتصادية منفصلة عن السكان الأصليين، وذلك ليسهل استئصالهم في ما بعد[89].

---

(83) Ibid., p. 3.

(84) بحسب وثائق ومقابلات شخصية مع يوسف أبو ميزر (طبيب أسنان وباحث في التاريخ من الخليل) وعبد الجواد حمايل (رئيس بلدية البيرة في عام 1967) الذي أجريت معه مقابلة شخصية في بيته في البيرة في عام 2017، سمحت سلطات الاحتلال بعودة من يرغب من الفلسطينيين المهجرين من الأردن، طوال شهرين، حتى من دون وثائق ثبوتية، وذلك عن طريق التسجيل بوساطة الصليب الأحمر، وبالفعل رجع الآلاف ممن هاجروا خوفًا من الاحتلال، لكن العدد الأكبر من المهجرين فضّل المكوث في الأردن حتى تتضح الرؤية وخوفًا من بطش الاحتلال. وتظهر وثيقة منشورة على موقع المتحف الفلسطيني رسالة موجهة من رئيس بلدية طولكرم إلى الحاكم العسكري الإسرائيلي، مؤرخة في 1967/8/3، يتذمر فيها من العوائق التي يضعها الاحتلال في وجهة المهجرين العائدين، حيث لم ترجع سوى 50 عائلة من عمان (الأردن). ينظر: «كتاب موجّه من رئيس بلدية طولكرم إلى الحاكم العسكري في طولكرم»، أرشيف رقمي: المتحف الفلسطيني، شوهد في 2020/11/27، في: https://bit.ly/38RSj7h

(85) ينظر:

Jamil Hilal, *Class Transformation in the West Bank and Gaza*, MERIP Reports, no. 53 (December 1976), pp. 9–15; Leila Farsakh, "The Political Economy of Israeli Occupation: What is Colonial about It?" *Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, no. 8 (Spring 2008), pp. 1–14.

(86) Rami G. Khouri, "Israel's Imperial Economics," *Journal of Palestine Studies*, vol. 9, no. 2 (Winter 1980), pp. 71–78.

(87) Arie Arnon, "Israeli Policy towards the Occupied Palestinian Territories: The Economic Dimension, 1967–2007," *Middle East Journal*, vol. 61, no. 4 (September 2007), pp. 573–595.

(88) David LIoyd, "Settler Colonialism and the State of Exception: The Example of Palestine/ Israel," *Settler Colonial Studies*, vol. 2, no. 1: Past is Present: Settler Colonialism in Palestine (2012), p. 67.

(89) Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," p. 396.

خلاصة واستنتاجات

تبرز الإشكالية في محاولة استخدام مفهوم الاستعمار الاستيطاني إطارًا تحليليًا في المناطق المستعمرة منذ عام 1967 وما بعد ذلك؛ إذ نلمس وجود ثغرات في هذا المفهوم كما ينظر إليه وولف أو فيراشيني، فالتخلّي عن الأرض (الانسحاب من جنوب لبنان وقطاع غزة) واستغلال الفائض، يتناقض مع مفهوم وولف. في المقابل، إهمال فيراشيني الإزالة التدرجية للسكان يثلم مفهومه للاستعمار الاستيطاني. وتعطي هذه الثغرات والتناقضات مؤشرًا على ضرورة النظر إلى الاستعمار الاستيطاني، باعتباره صيرورة ومفهومًا وليس إطارًا نظريًا تحليليًا بنيويًا، غير قابل للتغيير أو التطوير. ويدفعنا إلى المجادلة بأنّ هنالك فرقًا بين الاستعمار الاستيطاني والاستعمار الاستغلالي، قائمًا على النمط الاقتصادي المبني على استغلال اليد العاملة والأرض في الضفة وقطاع غزة، والتعامل مع السكان الأصليين (دمج أم إزالة). وبالنتيجة، وفي ضوء صعوبة الإزالة الجماعية في الضفة وغزة وترسيخ حالة الفصل في الضفة بين المستوطن والأصلي، فإن من الصعوبة توصيف الحالة الاستعمارية في الضفة وغزة استعمارًا استغلاليًا أو استعمارًا استيطانيًا، كما يؤطره وولف أو فيراشيني. وربما يكون المخرج باللجوء إلى مفهوم الاستعمار الاستيطاني كما خطّه تاك ويانغ، بصفته مفهومًا بعيدًا عن ثنائية الاستعمار الاستغلالي والاستعمار الاستيطاني، إنما مفهوم يحوي في داخله نموذجَي الاستعمار الاستغلالي والاستعمار الداخلي في علاقة جدلية، حيث نجد حالة من التمفصل بين إدارة السكان واستغلال الموارد من ناحية (يد عاملة وأرض)، والسعي للمحو التدرجي للسكان من ناحية أخرى.

بما أنه لا يوجد فصل بين المستعمرة والمتروبول في الحالة الاستعمارية في فلسطين، يمكننا اللجوء إلى نموذج تاك ويانغ للاستعمار الاستيطاني. يُستخدم مفهوم الاستعمار الداخلي (أو التنمية غير المتكافئة) في سياق الإشارة إلى الآثار غير المتساوية للتنمية الاقتصادية، وذلك نتيجة استغلال مجموعات الأقليات داخل مجتمع أوسع، ويقود ذلك إلى عدم المساواة السياسية والاقتصادية بين المناطق داخل الدولة. وهذا وضع مماثل للعلاقة بين المتروبول والمستعمرة في الحالة الاستعمارية، حيث تُبنى هذه العلاقة على الانفصال بين المتروبول والمستعمرة، مع الأخذ في الحسبان المجازفة أكاديميًا باستخدام مفهوم الاستعمار الداخلي[90]؛ كونه يوحي بتوجّه نظام ما إلى استخدام ممارسات استعمارية ضد أمته وشعبه، وليس في سياق ممارسات دولة استعمارية ضد الواقعين تحت سيطرتها من المستعمَرين. لكن، كما سبق أن أشرنا، واستنادًا إلى تصنيف تاك ويانغ، المقصود من الاستعمار الداخلي السياسة الحيوية «البيوسلطة» للناس والأرض الواقعَين تحت سيطرة الاستعمار الاستيطاني. ومن ثمّ يدفعنا الواقع المتبلور على الأرض الفلسطينية إلى استخدام مفهوم الاستعمار الاستيطاني، بحسب تعريف تاك ويانغ وليس وولف أو فيراشيني، مع الاستناد إلى مساهمة وولف وفيراشيني الأصيلة في تحليل الحالة الاستعمارية في فلسطين وتوصيفها، وأخذ الثغرات الكامنة في تحليلهما في الحسبان.

(90) ليست هذه الدراسة الأولى التي تستخدم مفهوم الاستعمار الداخلي لدراسة الحالة الاستعمارية في فلسطين، فقد سبق إلى ذلك إيليا زريق، الذي استند في تحليله للمجتمع الإسرائيلي ووضع الفلسطينيين في داخله إلى وجود نموذجين نظريين للتعامل مع المجتمع الإسرائيلي: نموذج التعددية Pluralism، ونموذج الاستعمار الداخلي. ينظر:
Elia Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979), p. 10.

بُني الاستعمار على أساس استغلال موارد الأرض المستعمَرة (أرض + سكان)، وتميز منه الاستعمار الاستيطاني بسعي المستعمِر للتخلص من السكان والسيطرة على الأرض بهدف استغلالها. في الحالة الفلسطينية، تتداخل الممارسات الاستعمارية الصهيونية وتتشابك؛ فحينما فشل الاستعمار الصهيوني في ترحيل كامل الشعب الفلسطيني وتهجيره، تكيّف مع الواقع من خلال إنتاج مفهوم للاستعمار الاستيطاني مختلف في بعض جوانبه عن تجارب الاستعمار الاستيطاني حول العالم. إنه مفهوم مثل المظلة التي تحوي تحتها أشكالاً عدة للاستعمار، من استعمار استغلالي إلى استعمار داخلي، يتمفصل أحدهما مع الآخر في علاقة ديالكتيكية، تتدافع فيها القوى الفاعلة من داخل المشروع الاستعماري الصهيوني ومن خارجه، لأجل توجيه هذا المشروع، كل في الاتجاه الذي يخدم مصلحته. هذا المشروع الاستعماري في نهاية المطاف، وعلى الرغم من جميع الممارسات التي توحي باختلافه عن نماذج الاستعمار الاستيطاني التي تهدف إلى محو السكان الأصليين، لا يخفي تطلّعه إلى الوصول إلى هذه المرحلة، لكنه، ولعدم توافر «الظروف الملائمة» لتحقيق ذلك، يعمل على إدارة السكان واستغلال الموارد، متحيّنًا الفرصة المناسبة التي تضمن له تحقيق هدفه النهائي الذي لم ينجح في تنفيذه حتى اللحظة، المتمثل بالمحو والإزالة للسكان الأصليين، وشرعنة وجوده على الأرض المسلوبة وتطبيعه.

المراجع

References

العربية

الإدريسي، رشيد. «الإصلاح وتبيئة المفاهيم في فكر الجابري». **مجلة الآداب**. 2016/10/15. في: https://bit.ly/2PWtLlE

أسعد، أحمد. «من وحي الحياة اليومية للعامل الفلسطيني: ملاحظة أولية عن الاغتراب». **شؤون فلسطينية**. العددان 275-276 (ربيع-صيف 2019).

ألتوسير، لوي. «الفلسفة كسلاح ثوري (مقابلة أجرتها معه ماريا أنطوانيتا ماتزوكي في شباط/ فبراير 1968)». **الحوار المتمدن**. 2015/11/5. ترجمة فريق العمل. في: https://bit.ly/2VbNP5g

أمارة، أحمد ويارا الهواري. «توظيف الأصلانية في النضال التحرّري الفلسطيني». شبكة السياسات الفلسطينية. 2019/8/8. في: https://bit.ly/3gQfIKf

بدر، أشرف. «قانون القومية الإسرائيلي (يهودية الدولة) ... الدلالات وردات الفعل». مركز رؤية للتنمية السياسية (إسطنبول). 2017/2/10. في: https://bit.ly/30Ynz36

بشارة، سهاد. «كيف يمكن لمفهوم 'المجموعات الأصليّة' أن يشرذم الفلسطينيين؟». **السفير العربي**. 2017/5/15. في: https://bit.ly/3isG4Co

روحانا، نديم. «المشروع الوطني الفلسطيني: نحو استعادة الإطار الكولونيالي الاستيطاني». **مجلة الدراسات الفلسطينية**. مج 25، العدد 97 (شتاء 2014).

________. «انتصار الصهيونية أو هزيمتها». **مجلة الدراسات الفلسطينية**. مج 28، العدد 110 (ربيع 2017).

زريق، إيليا. «الصهيونية والاستعمار». **عمران**. مج 2. العدد 8 (ربيع 2014).

الشيخ، عبد الرحيم. «متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينيالوجيا سياسات التسمية الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني». **مجلة الدراسات الفلسطينية**. مج 21، العدد 83 (صيف 2010).

الصايغ، فايز. **الاستعمار الصهيوني في فلسطين**. مطبوعات أفريقية آسيوية. 22. بيروت: مركز الأبحاث (منظمة التحرير الفلسطينية)، 1965.

عزم، أحمد. «الانفكاك والكورونا ونهج تنموي جديد». **شؤون فلسطينية**. العددان 278–279 (شتاء 2019–ربيع 2020).

غانم، هنيدة. «السياسة الحيوية للاستعمار الاستيطاني: إنتاج المقدسيين كمارقين». **قضايا إسرائيلية**. مج 12، العدد 47 (2012/9/30).

غانم، هنيدة وعازر دكور (محرران). **إسرائيل والأبارتهايد: دراسات مقارنة**. رام الله: مدار، 2018.

فرسخ، ليلى. **العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية 1967–2000**. تحقيق وترجمة سامر برنر. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية– مواطن، 2009.

«كتاب موجّه من رئيس بلدية طولكرم إلى الحاكم العسكري في طولكرم». أرشيف رقمي: المتحف الفلسطيني. في: https://bit.ly/38RSj7h

الأجنبية

Abu–Lughod, Ibrahim & Baha Abu–Laban. *Settler Regimes in Africa and the Arab World: The Illusion of Endurance*. AAUG monograph series. no. 4. Wilmette, Illinois: The Median University Press International, 1974.

Adam, Heribert. *Modernizing Racial Domination*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Arnon, Arie. "Israeli Policy towards the Occupied Palestinian Territories: The Economic Dimension, 1967–2007." *Middle East Journal*. vol. 61, no. 4 (September 2007).

Atran, Scott. "The Surrogate Colonization of Palestine, 1917–1939." *American Ethnologist*. vol. 16, no. 4 (November 1989).

Barakat, Rana. "Writing/ Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History." *Settler Colonial Studies*. vol. 8, no. 3 (March 2017).

Dana, Tariq & Ali Jarbawi. "A Century of Settler Colonialism in Palestine: Zionism's Entangled Project." *The Brown Journal of World Affairs*. vol. xxiv, no. i (Fall/ Winter 2017).

Eckberg, Douglas Lee & Lester Hill Jr. "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review." *American Sociological Review*. vol. 44, no. 6 (December 1979).

Elkins, Caroline & Susan Pedersen. *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*. London and New York: Routledge, 2005.

Elmessiri, Abdelwahab. *The Land of Promise*. New Brunswick: North American, Inc., 1977.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1967.

Farsakh, Leila. "The Political Economy of Israeli Occupation: What is Colonial about it?" *Electronic Journal of Middle Eastern Studies*. no. 8 (Spring 2008).

Foucault, Michel. *The Will to Knowledge: The History of Sexuality*. vol. 1. New York: Pantheon Books, 1978.

Greenstein, Ran. *Genealogies of Conflict: Class, Identity and State in Israel/ Palestine and in South Africa*. Hanover, NH: University Press of New England, 1995.

Harmon, Joanne. "Research Paradigms and Conceptual Frameworks." University of South Australia. at: https://bit.ly/2XS6DJy

Healy, Róisín & Enrico Dal Lago. *The Shadow of Colonialism on Europe's Modern Past*. Cambridge Imperial and Post–Colonial Studies Series. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Hever, Shir. "Exploitation of Palestinian Labour in Contemporary Zionist Colonialism." *Settler Colonial Studies*. vol. 2, no. 1: Past is Present: Settler Colonialism in Palestine (2012).

Hilal, Jamil. *Class Transformation in the West Bank and Gaza*. MERIP Reports. no. 53 (December 1976).

Jabbour, George. *Settler Colonialism in Southern Africa and the Middle East*. Beirut: Palestine Liberations Organization Research Center, 1970.

Khouri, Rami G. "Israel's Imperial Economics." *Journal of Palestine Studies*. vol. 9, no. 2 (Winter 1980).

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Lentin, Ronit. *Traces of Racial Exception: Racializing Israeli Settler Colonialism*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

LeVine, Mark. *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1949*. Berkeley, CA: University of California Press, 2005.

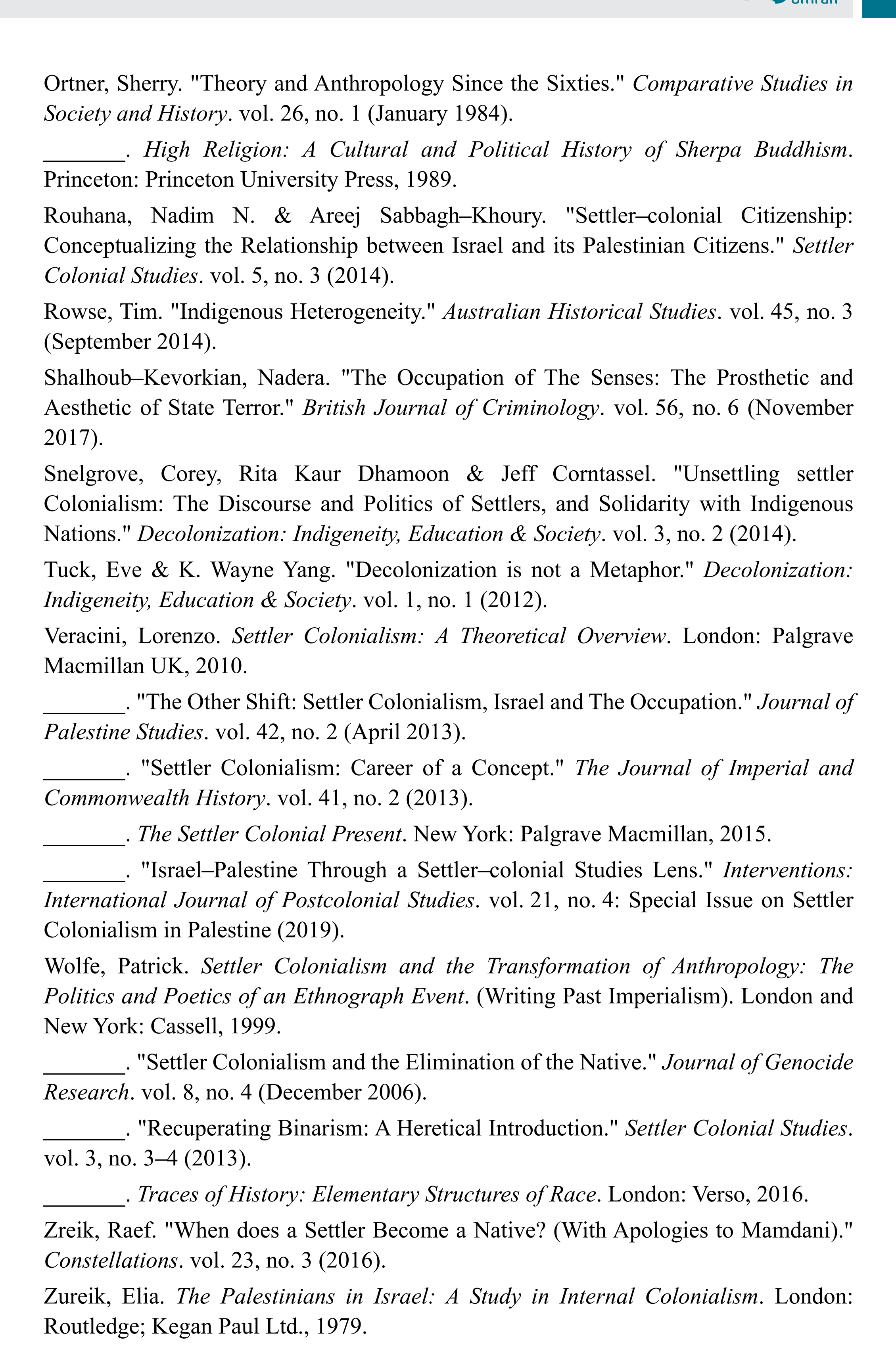
LIoyd, David. "Settler Colonialism and the State of Exception: The Example of Palestine/ Israel." *Settler Colonial Studies*. vol. 2, no. 1: Past is Present: Settler Colonialism in Palestine (2012).

Mamdani, Mahmood. "When does a Settler Become a Native? Reflections of the Colonial Roots of Citizenship in Equatorial and South Africa." University of Cape Town. 13/5/1998. at: https://bit.ly/2CCUFfk

_______. "Settler Colonialism: Then and Now." *Critical Inquiry*. vol. 41, no. 3 (Spring 2015).

Merlan, Francesca. "Reply to Patrick Wolfe." *Social Analysis*. vol. 41, no. 2 (July 1997).

Nissim, Hanna. "Why Jewish Giving to Israel is Losing Ground." *The Conversation*. 15/8/2018. at: https://bit.ly/3czOFSe



Ortner, Sherry. "Theory and Anthropology Since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History*. vol. 26, no. 1 (January 1984).

_______. *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Rouhana, Nadim N. & Areej Sabbagh–Khoury. "Settler–colonial Citizenship: Conceptualizing the Relationship between Israel and its Palestinian Citizens." *Settler Colonial Studies*. vol. 5, no. 3 (2014).

Rowse, Tim. "Indigenous Heterogeneity." *Australian Historical Studies*. vol. 45, no. 3 (September 2014).

Shalhoub–Kevorkian, Nadera. "The Occupation of The Senses: The Prosthetic and Aesthetic of State Terror." *British Journal of Criminology*. vol. 56, no. 6 (November 2017).

Snelgrove, Corey, Rita Kaur Dhamoon & Jeff Corntassel. "Unsettling settler Colonialism: The Discourse and Politics of Settlers, and Solidarity with Indigenous Nations." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. vol. 3, no. 2 (2014).

Tuck, Eve & K. Wayne Yang. "Decolonization is not a Metaphor." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. vol. 1, no. 1 (2012).

Veracini, Lorenzo. *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*. London: Palgrave Macmillan UK, 2010.

_______. "The Other Shift: Settler Colonialism, Israel and The Occupation." *Journal of Palestine Studies*. vol. 42, no. 2 (April 2013).

_______. "Settler Colonialism: Career of a Concept." *The Journal of Imperial and Commonwealth History*. vol. 41, no. 2 (2013).

_______. *The Settler Colonial Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

_______. "Israel–Palestine Through a Settler–colonial Studies Lens." *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*. vol. 21, no. 4: Special Issue on Settler Colonialism in Palestine (2019).

Wolfe, Patrick. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnograph Event*. (Writing Past Imperialism). London and New York: Cassell, 1999.

_______. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research*. vol. 8, no. 4 (December 2006).

_______. "Recuperating Binarism: A Heretical Introduction." *Settler Colonial Studies*. vol. 3, no. 3–4 (2013).

_______. *Traces of History: Elementary Structures of Race*. London: Verso, 2016.

Zreik, Raef. "When does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani)." *Constellations*. vol. 23, no. 3 (2016).

Zureik, Elia. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. London: Routledge; Kegan Paul Ltd., 1979.

رحال بوبريك | Rahal Boubrik*

في أصول القومية بالبلاد المغاربية
إرنست غلنر ومفهوم الثقافة العُليا

On the Origins of Nationalism in the Societies of the Maghreb
Ernest Gellner and the High Culture Concept

ملخص: تسعى الدراسة لعرض رؤية الأنثروبولوجي إرنست غلنر للأمة والقومية، والوقوف عند مفهوم الثقافة العليا في دراسة هذا الباحث للإسلام، الذي يعتبر أن ظهور القومية وانتصار الحركة الإصلاحية السلفية يشكّلان صيرورة واحدة. وتُبيّن الدراسة حدود المفهوم الذي وظّفه في تناوله «المجتمع المسلم»، بما يحمله من نظرة جوهرانية للإسلام، وكذا إسقاطه لنموذج فكري جاهز عليها. إن مقاربة غلنر الكليانية جعلت تحليله للقومية بالبلاد المغاربية تكتنفه تناقضات قد لا تصمد أمام محك التجربة التاريخية لهذه البلاد، وبخاصة حالة المغرب التي انطلقنا منها.
كلمات مفتاحية: أنثروبولوجيا الإسلام، الأمة، القومية، الحركة السلفية الإصلاحية، الحركة الوطنية، الثقافة العليا.
Abstract: This study outlines Ernest Gellner's (1925–1995) anthropological conceptualisation of the Nation and Nationalism. It focuses on the notion of high culture pertaining to the study of Islam, contending that the emergence of nationalism and the Salafi reformist movement are the outcome of the same process. The study demonstrates the limits of this notion in studying the "Muslim society" as an essentialist conception of Islam as well as a transposition of a ready–made model. In his analysis of nationalism in Maghrebi societies, Gellner's holistic approach results in some fundamental contradictions and may not stand the test of the historical experiences of these countries, especially in the case of Morocco.
Keywords: Anthropology of Islam, Nation, Nationalism, Salafi Reformist Movement, High Culture.

* أستاذ باحث، معهد الدارسات الأفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط.
Researcher at the African Studies Institute, Mohammed–V University in Rabat.

مقدمة

يُعدّ إرنست غلنر (1925–1995)، الأنثروبولوجي والفيلسوف البريطاني التشيكي الأصل، من أبرز مفكري القرن العشرين، الذي خُصّصت له عشرات الكتب وندوات ومقالات في مختلف أرجاء العالم، وتُرجمت كتبه إلى عدة لغات. لكن لم تترجم أعماله إلى اللغة العربية، على الرغم من أن المجتمع المسلم والإسلام من بين ميادين دراسته. فما عدا كتاب **مجتمع مسلم**[1]، ما زالت كتبه الأخرى لم تترجم، بما فيها كتابه المعروف عن المغرب **صلحاء الأطلس**[2]، أو كتبه الأخرى التي عُرف بها في العالم مثل **الأمم والقومية**[3]؛ و**ما بعد الحداثة: العقل والدين**[4]؛ و**شروط الحرية: المجتمع المدني ومنافسوه**[5]؛ والكتاب الذي نشر بعد وفاته **القومية**[6]، عدا بقية أعماله التي تميّزت كلها بقيمتها العلمية في حقل العلوم الاجتماعية والفلسفة، وأثارت نقاشًا بين المتخصصين. كان خصبَ الإنتاج، وألّف واحدًا وعشرين كتابًا وعددًا كبيرًا من المقالات. وكان المغرب، بصفته نموذجًا للمجتمع المسلم، ميدان بحثه الأنثروبولوجي الأول في أواخر خمسينيات القرن الماضي[7]، وظل حاضرًا في كل كتبه حتى وفاته، كلما كتب عن الإسلام. كما لم يغب الإسلام بدوره عن نقاش غلنر الأنثروبولوجي والفلسفي في موضوع الأمة والقومية والحداثة والدولة والعلمانية والأصولية والمجتمع المدني.

نسعى في هذه الدراسة لعرض رؤية غلنر للأمة والقومية، والأهم من ذلك الوقوف عند مفهومَي الثقافة العليا والثقافة السفلى في براديغم[8] غلنر في دراسته الإسلام؛ فهذان المفهومان هيمنا على فكره في تناوله الإسلام في مواضيع مختلفة: الحداثة، والقومية، والدولة، والأمة، والعلمانية؛ أي ما يشكّل معالم

---

(1) Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981);

إرنست غلنر، **مجتمع مسلم**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005).

(2) Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1969).

(3) Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Benedicte Pineau (trad.) (Paris: Payot, 1989).

(4) Ernest Gellner, *Postmodernism: Reason and Religion* (London: Routledge, 1992).

(5) Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (London: Penguin Press, 1994).

(6) Ernest Gellner, *Nationalism* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1997).

(7) كانت في المغرب بداية تجربة أنثروبولوجية بالنسبة إلى غلنر، انطلقت من جبال الأطلس المتوسط الكبير، وشملت كل مناطق العالم الإسلامي. وعلى الرغم من غزارة فكره وغناه وتعدده، فإنه كان ضحية كتابه **صلحاء الأطلس** الذي طبق عليه النظرية الانقسامية، بل ضحية سياق علمي في الأنثروبولوجيا تجاوز الوظيفية الانقسامية التي عرفت أوجها في أربعينيات القرن الماضي. كانت الستينيات عصر النظريات البنيوية والماركسية والدينامية والتأويلية. ظل اسمه مرادفًا لدى الباحثين المغاربيين لكتاب **صلحاء الأطلس** والانقسامية وقزّموا مساهماته الفكرية في حقول شتى تتمحور حول العلوم الاجتماعية والفلسفة والفكر السياسي، وهي كلها اجتهادات فكرية كتبها بعد **صلحاء الأطلس**.

(8) حتى لا نُقحم القارئ في تعريفات إبستيمولوجية وفلسفية، فإننا نستعمل مفهوم براديغم بمعنى النموذج Modèle المتكامل والمنسجم الذي يوظفه الباحث في تأويل المعطيات بحسب جهاز نظري ومفاهيمي معيّن. انتشر استعمال براديغم منذ بداية السبعينيات بعد صدور كتاب توماس صامويل كوهن Thomas Samuel Kuhn **بنية الثورات العلمية**، ونحيل على عمله هذا لمن يريد أن يتوسع في مختلف التعاريف التي أعطيت لمفهوم البراديغم:

Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1972).

المجتمع المسلم الحديث والإسلام عمومًا، فلا يمكن فهم مفهوم الثقافة لدى غلنر وربطه بالقومية والأمة إلّا من خلال «الثقافة العليا» المتمثلة في الكتابة والثقافة العالمة.

نؤمن أن البحث في العلوم الإنسانية هو قبل كل شيء حوار مع أفكار وطروحات ونظريات الآخر. وفي هذه الدراسة نعرض طروحات غلنر ونناقشها من خلال أسئلة رئيسة: إلى أي حد يمكن اعتبار السلفية الإصلاحية مؤسسة للقومية في العالم الإسلامي؟ ما جوهر «الثقافة العليا» ودورها في تكوين القومية والأمة؟ هل البراديغم الذي تبنّاه غلنر في رؤيته للإسلام والمجتمع المسلم من منطلق المقارنة بالمجتمع الغربي إجرائي؟ هذه أسئلة من بين أخرى تروم فتح نقاش فكري مع غلنر، من دون ادّعاء الإحاطة بكل طروحاته في هذه الدراسة.

إن القومية، موضوع الدراسة، هي كما تناولها غلنر، باعتبارها براديغمًا أنثربولوجيًا، حلّل من خلاله المجتمع المسلم، ولن نخوض في نقاش الأطروحات التي تناولت مسألة «القومية العربية» منذ ما يزيد على قرن ونصف. وكان يُعمّم دراساته حول ما يسميه «المجتمع المسلم» Muslim Society، أو الإسلام أو العالم الإسلامي، لقد اخترنا حصر مجال الدراسة في بلدان المغارب والمغرب تحديدًا؛ لأن غلنر، حتى وهو يُعمّم طروحاته، كانت نماذجه من الدول المغاربية التي أجرى فيها دراساته الميدانية ونشر حولها دراساته. أما معرفته ببقية الدول الإسلامية، فعامة.

أولًا: الثقافة العليا والثقافة السفلى

تناولت عدة دراسات مفهوم الأمة والقومية في الفكر الغربي، وكانت دائمًا تثير جدلًا في الوسط الأكاديمي، لكن تبقى مساهمة غلنر، في كتابه المعروف **الأمم والقومية**[9]، مرجعًا لجميع دارسي الموضوع. ومن أهم خصوصيات طرحه أنه جعل من الثقافة (بحسب توظيف غلنر نفسه لهذا المفهوم) أهم عوامل بروز القومية[10] في أوروبا، وربط ذلك بما يُسمّيه الثقافة العليا وتطبيقه على حالة القومية والأمة والدولة في المجتمعات المسلمة. ويرتبط تعريف مفهوم الأمة بسياق تاريخي واجتماعي ومحلي، ولا يمكن تعريفه فلسفيًا على نحوٍ مجرد، بعيدًا عن هذا السياق. عمومًا، يوجد توجّهان يهيمنان على تعريف مفهوم الأمة: نموذج ثقافي إثني، ونموذج سياسي مبني على الإرادة. في كتابه **الأمم والقومية**، يتجاوز غلنر هذه التعريفات الكلاسيكية التي هيمنت، وما زالت تهيمن، على النقاش حول تعريف الأمة، بين تعريف ثقافي وتعريف إرادوي. وقد اعتبر هذين التعريفين أوّليين ومؤقتين، ويلخصهما كالتالي:

(9) Gellner, *Nations et nationalisme*.

(10) لأسباب إجرائية ترجمنا مفهوم Nationalisme بالقومية، بدلًا من الوطنية، لأن المقابل الدقيق للوطنية بالفرنسية هو عبارة Patriotisme، وهي مشتقة من كلمة Patrie التي تعني الوطن. نعلم أن من الشائع في منطقة المغارب هو مفهوم الوطنية، وهو المعادل للقومية في الوسط العلمي المشرقي، لكن وجدنا من الأنسب استخدام مفهوم القومية بدلًا من الوطنية في سياقات معيّنة، وسنستخدم مفهوم الوطنية أحيانًا حين الحديث عن «الحركة الوطنية» في المغرب، لأن تلك الحركة تسمي نفسها هكذا.

• رجلان ينتميان إلى الأمة نفسها، شرط أن يتقاسما الثقافة نفسها، وتعني الثقافة هنا نظامًا من الأفكار والرموز وأنماط من السلوك المشتركة.

• رجلان ينتميان إلى الأمة نفسها، شرط أن يعترفا فحسب بأنهما ينتميان إلى الأمة نفسها؛ بمعنى أن الناس هم الذين يخلقون الأمة Ce sont les hommes qui font les nations. الأمم هي كيانات مصطنعة، تنتجها القناعات وولاءات الناس. فمجموعات تشترك في اللغة نفسها، وتعيش على المجال الترابي نفسه، يمكنها أن تشكل أمة، شرط اعتراف متبادل بين مكوّنات هذه المجموعة بحقوق وواجبات تحدد عيشهم المشترك[11].

بعد إشارته إلى هذين التعريفين، يلاحظ غلنر أن كل واحد منهما، الثقافي والإرادوي، يركز على عنصر ويعزله لتعريف الأمة. لكن لا أحد منهما مناسب[12]. ويقترح مقاربة تركز على الثقافة؛ بمعنى نظام من الأفكار والعلامات وأنماط السلوك والتواصل. وحين يتحدث عن الثقافة، فهو يحصرها في الثقافة العالمة المكتوبة؛ لأنها وحدها القادرة على إنتاج معرفة قابلة لتحقيق التواصل وتوحّد المجتمع حول الأمة.

ويرى غلنر أن ظهور الكتابة، في المجتمعات الإنسانية، كان إيذانًا بمنعطف تاريخي يعادل ظهور الدولة، إن لم يكن أهم منها. أسفر ظهور الكتابة في المجتمع الزراعي عن بروز فئة تمتهن الكتابة وتحتكرها، وتمثّل هذه المرحلة من تطور المجتمعات الإنسانية منعطفًا حاسمًا. كان المجتمع يضم أقلية توظف الكتابة لتوثيق الضريبة، وكانت للكتابة وظيفة قانونية وإدارية وتعاقدية، وفي الأخير التجأ الله – بحسب تعبير غلنر – بدوره إلى الكتابة في تحالفه مع الإنسان، لرسم قواعد السلوك المفروضة على الأخير[13]. طوال هذه المراحل، برزت فئة من المتخصصين في الكتابة، تتميز من عموم الجاهلين بالكتابة. وبدأ حينها فصل بين ثقافة عالمة، تعتمد على اللغة، وثقافة شعبية. الأولى يمثلها رجال دين يحتكرون الكتابة كلغة للمقدس (الكتاب)؛ والثانية عامة يكتفون بممارسة الطقوس. لم تكن غاية الفئة التي تحتكر الكتابة في المجتمع الزراعي – المتعلم Société agro lettrés نشر الكتابة وثقافتها، بل تسهر على المحافظة عليها بصفتها امتيازًا وتعمل على جعلها أكثر تعقيدًا ونخبوية لإيجاد حواجز بين رجال الدين والآخرين وصنع حدود بينهما. وحتى إن هم أرادوا تعميم الكتابة لإدماج عموم الساكنة في ثقافة عليا، فإنهم لم يكونوا يملكون الوسائل لذلك. ما يصبو محتكرو الكتابة إليه هو أن يجعلوا نموذجهم المثالي معترفًا به ولو أنه لا يمكن العامة ممارسته[14]. لا أحد في المجتمع الزراعي يبحث عن الانسجام، حتى الدولة نفسها لا تريد انسجامًا ثقافيًا ومجتمعًا منسجمًا بلغة وثقافة موحدة للتواصل[15]. كان هناك تمايز بين الفئة التي تحتل القمة والفئات الأخرى، وسهرت الدولة

(11) Gellner, *Nations et nationalisme*, p. 19.

(12) Ibid.

(13) Ibid., p. 21.

(14) Ibid., p. 25.

(15) Ibid., p. 24.

على الحفاظ على هذا التمايز بين مختلف مكوّنات المجتمع. ظلّ رجال الدين يحتقرون الممارسات الدينية الطقوسية التقليدية لمنافسيهم وغيرهم، ويحرصون على بناء علاقة مع مؤسسة سياسية ممثلة في الدولة.

تعايش رجال الدين مع الدولة، لكن تعايشهم هذا لم يكن تحالفًا دائمًا، بل كانت هناك منافسة جسّدها الصراع بين الكنيسة والدولة، بين الله وقيصر بعبارة أخرى. كان هناك تنافس أحيانًا حادٌّ بين الأحمر (عنف السلطة) والأسود (الكتابة)؛ بين المتخصصين في العنف والمتخصصين في الإيمان(16). وعرف المجتمع الزراعي تراتبية صارمة، يتبوأ قمتها رجال الدين وأصحاب السلطة السياسة، في إطار تقسيم الوظائف بين السلطة السياسية وممتهني الثقافة في المجتمع.

يتجلّى دور الثقافة في المجتمع الزراعي في ضمان مكانة الفرد والتعبير عنها في بنية قارة داخل مجتمع ذي هرمية تراتبية، وترتبط هوية الفرد بمكانته في المجتمع. إن الثقافة بهذا المعنى، لدى غلنر، هي الضامن لاندماج الفرد في مجتمعه التقليدي وقبول قيَمِه ومعاييره ومكانته داخله، حيث تُمكّن من استمرارية توازنه واستقراره. حدث تحول سريع، انتقل معه هذا المجتمع المستقر والتراتبي إلى مجتمع آخر بفعل تأثيرات التصنيع وتطور التقنيات ووسائل الحداثة، ليصبح مجتمعًا دائم التحول، وانتفت فيه التراتبية التقليدية، وطغت عليه الفردانية، وما عاد العمل مقتصرًا على المجهود العضلي. في المجتمعات المتقدمة تختفي ثنائية الثقافة العليا والثقافة السفلى، لتصبح الثقافة العليا هي المهيمنة.

يستدرك غلنر بأنه لا يحمل أي حكم قيمي حين يتحدث عن ثقافة عليا، في مقابل ثقافة سفلى، للدلالة، فحسب، على أن الثقافة العليا مرتبطة بالكتابة، وهي ثقافة تُلقَّن وتنقل بوساطة التعليم النظامي، متشابهة وموحَّدة بين الجميع. وأول مرة في التاريخ، يقول غلنر، عُمّم التعليمُ النظامي على المجتمع بأكلمه، بعدما كان امتيازًا لفئة قليلة من رجال الدين وثلة من البيروقراطيين فحسب. وأضحى الاندماج في المواطنة والمشاركة الاجتماعية والانخراط في النشاطات الاقتصادية مشروطة بالتمكن من الثقافة العليا. وكانت هذه التغيرات ممهّدةً للقومية؛ لأن الثقافة العليا كي تعمم يجب أن تسهر عليها الدولة. ويُعرّف الثقافة العليا المشتركة Shared High Culture بأنها ثقافة جرى تحصيلها بوساطة نظام تعليمي، وأصبحت تعبيرًا مشتركًا بين أفراد المجتمع الواحد. ولم تعد الثقافة امتيازًا لطبقة دينية؛ إنها مشترك اجتماعي وأساس للمواطنة الأخلاقية Moral Citizenship(17).

في بلورة غلنر لطرحه في العلاقة بين الثقافة العليا والثقافة السفلى ودور الأولى في صعود القومية في أوروبا، كان العالم الإسلامي حاضرًا. وتتبع التحوّلات التي عرفها الإسلام في القرن العشرين، مقارنًا بين تاريخ المسيحية في أوروبا والإسلام في علاقتهما بالمجتمع وتحوّلاته من مجتمع ما قبل زراعي إلى مجتمع الحداثة. وفي هذا الصدد، يُعرّف غلنر الحداثة بهيمنة نمط معرفي علمي ونمط إنتاج صناعي وتراجع الإيمان الديني أمام العلم. لذلك، فإن المجتمع الصناعي العلمي Scientific–industrial Society

(16) Ibid., p. 22.

(17) Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (London: Blackwell, 1994), p. VII.

هو الذي يوفر شروط المجتمع الحداثي الذي تمثل العلمنة أحد مظاهره. إنه مجتمع يختفي فيه الإيمان الديني وتفقد فيه الطقوس مكانتها أمام العلم الوضعي. فمبادئ الدين مناقضة للعلم، وهذا الأخير يتمتع بمكانة مهمة، ويشكل قاعدة التقنية الحديثة والاقتصاد المعاصر[18].

إن المجتمع الحديث هو مجتمع الثقافة العالمة التي أزاحت الثقافة الشعبية وحلّت محلها في أماكن وجودها في البوادي والقرى، وإذا كان النمطان يتعايشان في المجتمع ما قبل الحداثي، فإن هذه الثنائية تنتفي في المجتمع الحديث، لتصبح الثقافة العليا هي الثقافة المعيارية والمهيمنة. فهو مجتمع يتميز بانسجام الثقافة وكونيتها، وبإنتاج ما يُسميه غلنر الثقافة العليا 'High' Culture، في مقابل المجتمع الزراعي والرعوي الذي توجد فيه الثقافة الفلكلورية أو الشعبية 'Folk' Cultures. ويستعمل مصطلحات مختلفة للتعبير عن هذه الثنائية: ثقافة عليا = إسلام أعلى = تقليد أكبر = ثقافة عالمة/ ثقافة سفلى = إسلام أدنى= تقليد أصغر = ثقافة شعبية.

قسّم غلنر الحضارة الإسلامية نمطين: الثقافة العليا، والثقافة السفلى أو الفلكلورية أو الشعبية. الثقافة العليا هي التي يمثلها الفقهاء، وهي ثقافة عالمة حضرية، تحملها فئة العلماء والتجار ونخب المدينة؛ بينما الثقافة الفلكلورية (بمعنى الشعبية) منتشرة بين الأميين والعامة، ويمثلها الصلحاء ورجال الطرق الصوفية في البادية. في كتابه **ما بعد الحداثة**، استعمل غلنر مفهوم الإسلام العالي، بمعنى إسلام العلماء High Islam of Scholars[19]، وفي مقابله مفهوم الإسلام الأدنى، إسلام العامة Low Islam of People[20] وهو ما يسميه أيضًا الإسلام الشعبي Folk Islam[21]. وتغيّر مضمون مفهوم الثقافة العليا في كتابات غلنر: ففي المجتمع المسلم الكلاسيكي، تعني الثقافة العالمة والمكتوبة التي تحتكرها فئة الفقهاء والنخبة الحضرية؛ بينما في المجتمع المسلم الحديث، تعني الثقافة العالمة التقليدية والثقافة المكتوبة العصرية أيضًا، فهي تشمل ثقافة دينية أصولية (الإسلام العالي) وثقافة العلم والتقنية والإدارة. وإذا انتقلنا إلى المجتمع الصناعي الغربي، فإن مدلول الثقافة العليا ينحصر فحسب في الثقافة العلمانية، المتخلّصة من كل ما هو ديني، التي تعكس بنية مجتمع صناعي عقلاني.

ثانيًا: الإسلام الإصلاحي السلفي

نظريًا، إذا انطلقنا من رؤية غلنر، يمثّل الإسلامَ العالي، أي إسلام الفقهاء الطهوري التقليدي، في صيغته المعاصرة، الإسلامُ الإصلاحيُ السلفي. وهذا النمط التديني هو الأقرب إلى الحداثة، مقارنةً بأنماط التديّن الشعبي. إنه يملك تيولوجيا وتنظيمًا عاليين High Theology and Organization، وقريب من مبادئ الحداثة وشروطها. وتتجلّى هذه المبادئ في نزوعه إلى التوحيد Unitarianism على نحوٍ صارم وغياب رجال كهنوت والوفاء التام والنصي للكتاب المنزّل والتأكيد على تطبيق القانون

(18) Gellner, *Postmodernism*, p. 4

(19) Ibid., p. 4.

(20) Ibid., p. 9.

(21) Ibid., p. 11.

الشرعي، ورصانة واتزان في التدين والانضباط في ممارسة الطقوس الدينية. هذه العناصرُ جميعًا تجعل الإسلامَ السلفي الإصلاحي يتناسب مع التنظيم الاجتماعي الحديث، من منظور غلنر[22]. وهو يعتقد أن الإسلام، مقارنةً بالثقافات التقليدية غير الغربية الأخرى، في وضع جيد للتحديث من دون «التغريب» Westernising[23]. فمثلًا التقليدي الفقهي، ولو في صيغته الإصلاحية، هو استمرار للتقليد السابق عليه؛ إذ لا توجد قطيعة كبرى بين الفقيه في القرون السابقة والفقيه في عصر الحداثة. وهو أمر غير وارد في العديد من الثقافات الأخرى التي بنيت على القطيعة مع الماضي. ومن المفارقات، بحسب غلنر أيضًا، أن الحداثة عزّزت مكانة الإسلام «العالي» بقوّة في المجتمعات الإسلامية على حساب الإسلام «الشعبي»، ويعزو غلنر هذه الظاهرة جزئيًا إلى أن الهياكل الاجتماعية التي كانت تجعل من الإسلام «الشعبي» نمطًا مناسبًا لأفراد القبائل الريفية شهدت تغيرات كبرى.

إن الثقافة العالمة في صيغتها السلفية رجعت إلى إسلام مرحلة التأسيس، إسلام النبي والخلفاء الأربعة من أجل إعادة إحيائه في العصر الحاضر[24]. وما عاد خلاف الفقهاء مع الإسلام الطرقي يكمن في شجب ممارسته والرجوع إلى السلف الصالح، لكن أيضًا في مواجهة تأثيرات الغرب. كان جوهر القومية في الغرب أن الثقافة العليا أصبحت ثقافة هوية المجتمع، والصيرورة نفسها حدثت في الإسلام، لكن جرى التعبير عنها من خلال أصولية سلفية دينية، أكثر منها من خلال ولادة شعور قومي علماني على الطريقة الغربية. كان هناك تحالف بين الحركة الإصلاحية السلفية والحركة الوطنية، تجلّى إبان استقلال الدول الإسلامية (التي كانت تحت الاستعمار في القرن العشرين)، بتبني إسلام سلفي في إطار الدولة الحديثة. وينطلق غلنر في هذا الصدد من التجربة الجزائرية[25]. فحداثة الدولة الجزائرية تمت في إطار الإسلام الإصلاحي السلفي، كما تبلور إبان القرن العشرين مع عبد الحميد بن باديس، وليس في إطار علماني. والثورة الجزائرية التي بشّرت بالمبادئ الاشتراكية لم تخرج في الأخير عن الإسلام.

يقول غلنر إن الحالمين الثوريين الاشتراكيين الذين يفدون إلى «وطن الثوار»، الذي كانت تمثله الجزائر إبان ستينيات القرن الماضي، سيُفاجؤون بهيمنة الإسلام، وإن الجزائريين يعرفون ابن باديس ولا يعرفون فرانز فانون[26]، المثقف الاشتراكي الثوري الذي كتب عن بلادهم وكفاحهم. أثّرت الحركة الإصلاحية السلفية المشرقية في الجزائر إبان عهد الاستعمار، وكانت زيارة أحد أقطاب هذا التيار، محمد عبده في عام 1903، من بين أول مؤشرات بداية تغلغل الفكر السلفي الإصلاحي في الجزائر. كان ابن باديس والطيب العقبي من مؤسسي هذا التيار في الجزائر (جمعية العلماء المسلمين)، الذي انتشر بسرعة مذهلة فيها منذ ثلاثينيات القرن الماضي، كي يصبح بعد عقود النموذجَ الديني المهيمن في المدن،

(22) Gellner, *Muslim Society*, p. 170.

(23) Michael Lessnoff, "Islam, Modernity and Science," in: Sinisa Malesevic & Mark Haugaard (eds.), *Gellner and Contemporary Social Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 190.

(24) Gellner, *Postmodernism*, p. 19.

(25) Ernest Gellner, "The Unknown Apollo of Biskra: The Social Base of Algerian Puritanism," in: Gellner, *Muslim Society*, pp. 149–173.

(26) Ibid., p. 150.

قبل أن يُعمّم على جميع المناطق مع الدولة الوطنية بعد الاستقلال، وأصبح الإسلام النموذجي على حساب التديّن الطرقي الذي كان مهيمنًا في فترة سابقة.

يميز غلنر بين الإصلاحية في تونس والجزائر والمغرب؛ فتجربة تونس كانت أقرب إلى التجربة التركية بنزوعها أكثر نحو العلمانية، أما في المغرب فتأثرت بالحركة الوطنية، وفي الجزائر كانت جوهر القومية والدولة المعاصرة. وأمام الفراغ الذي كانت تعرفه الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي من غياب دولة مركزية مستقلة، وحتى فئة عالمة قوية ومنظمة، فإن الإصلاحية السلفية مع استقلال الجزائر هي التي صاغت الإسلام بطريقتها، بحسب غلنر. عانت الجزائر الاحتلال العثماني، وبعده الفرنسي الذي فكك البنى التقليدية التي كانت موجودة. وحافظت فئة قليلة، ممثلة بالبرجوازية في بعض المراكز الحضرية، مثل تلمسان وقسطنطينة ومدينة الجزائر، على القليل من هياكلها. وستفرز هذه الفئة البرجوازية الحركة الإصلاحية الإسلامية بقيادة ابن باديس، وتشارك في بناء هوية الأمة الجزائرية التي لم تكن موجودة من قبل، بحسب غلنر أيضًا. ولم تصل الحركة الإصلاحية إلى سدّة الحكم بعد انتصار الثورة الجزائرية، لكن نموذجها الإسلامي (الإسلام الأعلى) أصبح دين الدولة State Religion[27].

يُلاحَظ أن غلنر في دراسته عن الإصلاحية السلفية في علاقتها بالحداثة والقومية والحركة الوطنية، اعتمد كثيرًا على النموذج الجزائري، فإذا كان في موضوع الأولياء ميدانه ونموذجه هو المغرب، فإنه في موضوع الإصلاحية والوطنية كانت التجربة الجزائرية حاضرةً بقوة[28]. وكان غلنر متتبعًا، عن كثب، أحداث الجزائر، وأقام في البلد عدة مرات (من دون إجراء بحث ميداني إثنوغرافي) وكتب عن نخبتها الجديدة ما بعد الاستقلال، كما كتب عن التجربة التونسية المعاصرة[29]. في حين ظل المغرب يُقدّم كنموذج للمجتمع الكلاسيكي ما قبل الحداثة، كانت الجزائر وتونس وحتى تركيا نماذج أبحاثه عن المجتمع المسلم والحداثة.

أصبحت الثقافة العليا أيديولوجية الدولة المستقلة في المجتمعات المسلمة، وهي المكانة التي احتلّتها إبان النضال ضد الاستعمار. قاد الحركة الإصلاحية السلفية متعلّمون ذوو تكوين ديني فقهي – نصي، وهم أنفسهم الذين ساهموا في تزعّم الحركة الوطنية أو تحالفوا معها، ومع الاستقلال أصبح نمطهم الديني

(27) Ernest Gellner, "Studies on North Africa: Introduction to a New Series," *Government and Opposition*, vol. 26, no. 3 (1991), p. 329.

(28) نشر مثلًا مقالتين: «القداسة والتطهرية والعلمانية والوطنية في شمال أفريقيا: دراسة حالة» في عام 1963، وأعاد نشرها في كتابه **مجتمع مسلم**، الفصل الخامس؛

Ernest Gellner, "Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism in North Africa: A Case Study," *Archives de Sociologie des Religions*, no. 15 (1963), pp. 71–86.

ومقالة «أبولو بسكرة المجهول: الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية» في عام 1974؛

Gellner, "The Unknown Apollo of Biskra," pp. 277–310.

قبل أن يعيد نشرها في **مجتمع مسلم**، الفصل السادس.

(29) مقالة «البنطلون في تونس» التي نشرها في عام 1979، وأعاد نشرها في **مجتمع مسلم**، الفصل السابع.

Ernest Gellner, "Trousers in Tunisia," *Middle Eastern Studies*, vol. 14, no. 1 (1979), pp. 127–130.

بمنزلة النمط الرسمي للدولة الحديثة على حساب النمط التقليدي الطرقي الصوفي. فإسلام الفقهاء النصي الطهوري هو الأكثر انسجامًا مع مفهوم الدولة الحديثة، مقارنةً بإسلام الأولياء الطرقي. وبعد أن قدم عدة عوامل ساهمت في تراجع إسلام الأولياء في الدولة الوطنية الحديثة، خلص إلى تفسير يراه المفتاح الحقيقي لفهم الظاهرة: يوافق إسلام الطرق والأولياء التنظيم الانقسامي القبلي وخصوصياته. وكانت الطرق، بحسب تعبيره «قبائل روحية وليست أممًا روحية» Spiritual Tribes, not Spiritual Nations. تجاوز الإسلام الطهوري في تحالفه مع القومية نظامَ القبائل المنقسمة والقبائل الروحية من أجل بناء الأمة، بينما مقابله في أوروبا (المذهب البروتستانتي)، فكك وحدة «دولة روحية كبرى» Spiritual Super–State[30]. ويُفسر غلنر تراجع الأولياء الكبير، بانعدام التربة الجاهزة والمستقبلة لهم؛ لأن تربة الدولة الوطنية جاهزة ومستقبلة رسالة جديدة هي السلفية الإصلاحية فحسب. وتحدث غلنر عن أنه زار في عام 1974 زاوية قرب مدينة تيزي أوزو بالجزائر، ولاحظ كيف تقلّصت نشاطاتها وقلّ عدد الزوار، ليقتصر على بعض الباحثين عن خدمات علاجية[31]. إن تراجع مكانة الأولياء في المجتمع الحديث هو نتيجة لتراجع وظيفتهم داخل المجتمع والطلب عليهم. فهم كانوا يقدمون خدمة في مجتمع قبلي هامشي، يتجلّى في التوسط في النزاعات وتوفير أماكن للأسواق والمواسم التجارية والسهر على تطبيق العرف وربط الساكنة بالدين عن طريق طقوس جماعية، وهي كلها وظائف ما عاد المجتمع القروي في حاجة ملحة إليها، لأن مؤسسات جديدة أصبحت تضطلع بها في المجتمع الحديث. فما عدا معتقدات التبرك والعلاج والعلاقة بالمقدس والبحث عن إشباع رغبات روحية دفينة، لم يعد لزيارة الأولياء من جدوى عملية. وشكّل الإسلام الإصلاحي السلفي أيديولوجية الدولة الحديثة في الجزائر: «بحلول الاستقلال (الجزائر)، كان الإسلام الإصلاحي عمليًا الأيديولوجيا الوحيدة الصالحة للاستعمال والمتجذّرة بعمق داخل البلد»[32].

من الصعب، كما يقول غلنر، أن نفصل تاريخ الحركة الإصلاحية عن تاريخ القومية العربية المعاصرة. يُبيّن التاريخ الثقافي للعالم العربي وانتصار الحركة الإصلاحية، التي هي نوع من البروتستانتية في الإسلام تركز على الإسلام النصي الطهوري وتصب انتقادها الشديد وإدانتها للإسلام الطرقي الصوفي وإسلام الوساطة بين الله والبشر، إسلامَ المساومة الروحية Marchandage Sprituel. وكان هذا النموذج الأخير سائدًا في المجتمعات ما قبل الحداثة. يملك الإسلام دائمًا قدرةً على هذا النوع من التحوّل في الإيمان[33].

أضحت الثقافات العليا أساس القوميات الجديدة، ووجدت قوميات ناشئة في الإسلام ذلك المشترك الذي أسست عليه مفهوم الأمة الجديدة. في هذا الصدد، ينطلق غلنر من حالة الجزائر في كتابه **الأمم والقومية**: «لم يكن في الماضي وجود لأمة جزائرية سابقة لصحوة قومية هذا القرن

(30) Gellner, *Muslim Society*, p. 148.

(31) Ibid., p. 159.

(32) Ibid., p. 167.

(33) Ibid., p. 66.

(يعني القرن العشرين)، كما لاحظ فرحات عباس أحد أهم زعماء القوميين الأوائل»[34]. مع الاستقلال، أُسّست أمة محددة بالانتماء إلى عقيدة معيّنة على أرض محددة ذات حدود واضحة. كان الإسلام في الجزائر في القرن التاسع عشر يغلب عليه تقديس الأولياء والسلالات المُبجّلة، وفي القرن العشرين تم انتقاد هذا النمط لمصلحة إسلام نصي إصلاحي رافض كل وساطة بين الله والإنسان. مكّن الإسلام النصي من توحيد الساكنة على حساب إسلام الصلحاء الذي حورب وهُمّش. ويتوافق إسلام الصلحاء مع القبيلة، أما الإسلام النصي فهو دين الأمة، «الأماكن المقدسة حددت القبائل وتخومها، والإسلام النصي يمكن أن يحدد الأمة ويصنعها»[35]. بمعنى أن إسلام الصلحاء في حاجة إلى كهنوت على شكل الكنيسة في أوروبا، الذي مثّله في هذه الحالة الأولياء بصفتهم وسطاء بين الله ورجال القبيلة، بينما الثقافة العليا، ثقافة الإسلام الفقهي، في حاجة إلى الأمة والدولة.

وحدها الثقافة العليا، من منظور غلنر، قادرة على إنتاج القومية حتى وإن كان بعض الشعوب، في مراحل معيّنة، في حاجة إلى الثقافة السفلى لتوظفها في مطالبها السياسية بصفتها خصوصية هوياتية. فالثورات، مثلاً في أوروبا الوسطى، نهضت على الثقافة الشعبية ومجّدت فلكلورها، في مقابل الثقافة المهيمنة، لكن هذه المرحلة ما هي إلّا الخطوة الأولى كي تحقق انفصالها واستقلالها. إن بناء الأمة يحتاج في بداياته، ليس فحسب، إلى إحياء الثقافة الشعبية والعودة إلى الأصول، وفي رسم حدودها الترابية تحتاج القومية أيضًا إلى العودة إلى معايير سابقة لمرحلة بناء القومية: «تنتمي القومية إلى زمن يصنع فيه الرجال السيارات ويعملون في المكاتب، ولم يعودوا يزرعون البطاطا. من الغريب، مع ذلك، أن تنفيذ المبادئ القومية يولي اهتمامًا أكبر للتقطيعات (الترابية) التي ترتبط بالأقاليم التي كانت تزرع فيها البطاطا في الماضي، وليس لتلك التي حددتها اليوم نشاطات المكاتب»[36]. بعبارة أخرى، يُبيّن غلنر، انطلاقًا من نموذج الاتحاد السوفياتي بعد تفككه، كيف أن الهويات الإثنية التي صعدت إلى الواجهة، كانت بخطاب قومي معاصر، لكن بإحياء ثقافة الماضي التي تنتمي إلى «عالم البطاطا» Le monde de la pomme de terre، كما يُسمّيه. بعد نجاح القومية في بناء الدولة، تم التخلّي عن الثقافة السفلى لتبني ثقافة عليا تحتكرها نخبة محددة. وقد يتم تحويل الثقافة السفلى إلى ثقافة عُليا في حالة غياب الثانية[37]، واعتماد ثقافة المستعمر نفسه بتبني لغته رسميًا، لغةً توحّد مختلف اللغات واللهجات المحلية. وهو ما حدث مع مختلف الدول في أفريقيا التي اعتمدت الفرنسية أو الإنكليزية لغةً وطنيةً رسميةً.

لم تكن المجتمعات الزراعية - ما قبل الأمة - في حاجة إلى استعمال الثقافة من أجل تحديد الوحدات السياسية؛ لأن المنتمين إليها لم يكن هدفهم أن يصبحوا قوميين Nationalistes. وهذه حالة المجتمعات المسلمة ما قبل الحداثة، كانت مجتمعات زراعية ورعوية. وجدير بالتنبيه أن في أطروحة

(34) Ibid., p. 110.

(35) Ibid.

(36) Ernest Gellner, "Le nationalisme en apesanteur," *Terrain*, vol. 17 (1991), pp. 7–16.

(37) Gellner, *Nations et nationalisme*, p. 113.

غلنر عن المجتمعات الزراعية، وظّف نموذج الحضارة الإسلامية[38]. كانت فئة العلماء في المجتمعات الإسلامية خليطًا من النبغاء والقضاة والفقهاء، أرادت الهيمنة الأخلاقية على العالم الإسلامي التقليدي بتموقعها في مقام ما فوق سياسي Transpolitique، وما فوق إثني Transethnique. ولم تكن مرتبطة لا بالدولة ولا بالأمة، بينما كان الإسلام الشعبي للصلحاء والسلالات الدينية المبجلة في مستوى دون إثني Sub–ethnique ودون سياسي Sub–politique[39]. وهكذا كان العالم الإسلامي مقسّمًا بنيويًا إلى ثقافة سفلى وثقافة عليا، تتداخلان وتجمعهما روابط قوية. لكن في لحظات معيّنة، تدخلان في صراع حين يأخذ أصحاب الثقافة السفلى «الحماس البدائي للثقافة العليا ويوحدون أفراد القبائل بهدف إرساء طهرانية، وفي الآن نفسه يهدفون إلى التقدم السياسي والثراء»[40]. وعلى الرغم من هذه الحركات، لم يطرأ تحوّل بنيوي. لم يكن ما تحقق سوى دوران النخب القبلية، لكن ليس تغييرًا عميقًا في المجتمع. ويستحضر غلنر، في كتابه **الأمم والقومية**، نظرية عبد الرحمن بن خلدون في الزمن الدائري التي تطرق إليها بإسهاب في كتابه **مجتمع مسلم**. في الفصل الرئيس من كتاب **مجتمع مسلم**، Flux and Reflux in the Faith of Men[41]، دليل على تأثره بابن خلدون. ففي مقدمة هذا الكتاب، يعترف غلنر أنّه مدين لابن خلدون، ولا يتردد في استعمال عبارة، على سبيل المجاز، أن الأفكار الرئيسة للكتاب «مسروقة» Stolen من أربعة مفكرين كبار، واضعًا ابن خلدون (1332–1406) في مقدمتهم، يليه ديفيد هيوم David Hume، وروبرت مونتان Robert Montagne، وفي الأخير إفنس بريتشارد E.E. Evans–Pritchard. فالكتاب يضم فصلين يحضر فيهما ابن خلدون بقوة: الفصل الأول المذكور أعلاه، والفصل الثاني الذي هو في الأصل أيضًا مقال نُشر في عام 1975 بعنوان «التماسك والهوية: المغارب من ابن خلدون حتى إميل دوركهايم»[42].

ثالثًا: الثقافة العليا باعتبارها محدّدًا للقوميات

مع الحداثة، تغيرت الأشياء بتبوُّء الثقافة العليا مكانةً محوريةً في المجتمع وحلولها محل الثقافات السفلى لدى أطياف المجتمع كافة. وأصبحت الثقافة العليا الثقافةَ المعياريةَ للمجتمع والثقافةَ الرسمية للدولة. ويجب الاعتراف، كما يقول غلنر، أن الثقافة العليا كانت مؤهلةً لتبوُّء هذه المكانة والقيام بدور الثقافة الرسمية. وكان المجتمع الإسلامي المثالي مستعدًا لهذا التحول والتطور؛ لأنه يحمل في جوهره ثقافة عليا وثقافة سفلى، وكانا في علاقة وطيدة وتداخل، ولم تكن بينهما حدود فاصلة

(38) Ibid.

(39) Ibid.

(40) Ibid., p. 114.

(41) Ernest Gellner, "Flux and Reflux in the Faith of Men," in: Gellner, *Muslim Society*, pp. 1–85.

(42) Ernest Gellner, "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim," *Government and Opposition*, vol. 10, no. 2 (1975), pp. 203–218.

وصارمة. وفسّر غلنر من خلال نظرية التأرجح Oscillation Theory[43] كيف أن رجال القبائل، على الرغم من انتسابهم إلى الثقافة السفلى، فإنهم في لحظات معينة يتبنّون خطاب الثقافة العليا بقيادة أحد ممثلي هذه الثقافة (مصلح ديني وعالم) لغزو المدينة وإرساء سلالة جديدة في الحكم. كما كان المنتسبون إلى الثقافة السفلى يقبلون الثقافة العليا، وكانت الثقافة السفلى مقبولةً عمومًا من الثقافة العليا، حتى إن لم يكن ذلك بصفة رسمية. هناك تعايش بين الاثنين في المجتمع التقليدي، ولم يكن هناك ما يدعو إلى الاستغراب في المجتمع ما قبل الحداثي. أما مع الحداثة، فالوضع تغيّر. ولا تقبل الحداثةُ الثقافات السفلى وتنويعاتها الشعبية، فهي مُدانة ومُحاربة وتُعبّر عن بدعة يجب محاربتها[44]، بل صنّفت في الفترة الاستعمارية بعضَ معالم الثقافة السفلى ضمن دسائس العدو الأجنبي التي يجب محاربتها، في حين أن الثقافة العليا هي التي تصهر القومية الجديدة وترمز إلى وحدة البلد وتماسكه[45].

إن القومية في سعيها لتحقيق الانسجام والوحدة الضرورية لأجل نجاح مشروعها، ناصبت كل الثقافات المحلية والشعبية العداء. كان مشروعها إرساء ثقافة واحدة وموحّدة لتصهر الهوية القومية المنسجمة. إنه «الثمن الرهيب» لبناء الأمة، كما قال غلنر، والانتقال من نمط ابن خلدون إلى التماسك الاجتماعي الدروكهايمي: «الانتقال من مجتمع لامركزي متمفصل محليًّا، مثل منطقة الشرق الأوسط والمغرب العربي تقليديًا، إلى مجتمع مركزي ومتجانس ثقافيًا - إلى دولة 'وطنية'، مهما كانت حدودها الدقيقة - يمكن أن يستلزم في بعض الأحيان ثمنًا رهيبًا A Terrible Price»[46]. يتجلّى هذا الثمن في نفي التعددية الثقافية والدينية بوسائل الإكراه والاضطهاد والعنف الذي تمارسه الدولة القومية في سبيل إرساء سلطتها المركزية. يصبو المجتمع الصناعي إلى تشكيل مجتمع متجانس، بوساطة الدولة المركزية وتعميم التعليم وتوحيده ونشر ثقافة عليا عالمة مُمَعيَرة Standardisée، لتصبح بوتقةً تصهر هوية الفرد «المواطن» بولائه للدولة وليس للقبيلة.

لم تجد الثقافة العليا صعوبة في فرض نفسها في السياق الجديد داخل المجتمعات المسلمة؛ لأنها كانت تمثل لغة القرآن في مجتمع مسلم تقبّلها من دون مقاومة، بل انخرط فيها لأنها كانت بالنسبة إليه النموذج المثالي الديني، حتى الذين لم يكونوا يتحدثون العربية قبلوها باعتبارها لغة للدين، وليست لغة إثنية وقومية أجنبية. انصهر الجميع داخل القومية من منطلق خلفيات إسلامية. ويستنتج غلنر أن القومية، وهي تصنع الأمة، وجدت في الإسلام النصي والفقهي قاعدتها التي بنت عليه مشروعها. وأصبحت الثقافة العليا التي كانت محصورة في نخبة الفقهاء والعلماء، شعار «أمة»[47]. مكّن انتشار التعليم والكتابة من انتشار لغة موحّدة (العربية الفصحى) بين شرائح واسعة من المجتمع، ومن ثمّ

(43) سبق لغلنر أن تناول عناصر هذه النظرية في مقال نُشر في عام 1969، قبل أن يعود إليها في كتابه **مجتمع مسلم**، ينظر: Ernest Gellner, "Swing Pendulum Theory of Islam," in: Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion: Selected Readings* (London: Penguin, 1969).

(44) Gellner, *Nations et nationalisme*, p. 114

(45) Ibid., p. 115

(46) Gellner, *Muslim Society*, p. 96.

(47) Gellner, *Nations et nationalisme*, p. 115.

أصبح إمكان التواصل مع النص الديني متاحًا للجميع ومباشرًا، ولم تعد محصورة في فئة الفقهاء كمحتكر وحيد للمعرفة الدينية والعلم الشرعي. ستصبح الثقافة العليا، التي كانت ما فوق سياسية وما فوق إثنية في المجتمع الزراعي مع الأمة، تُعبّر عن هوية سياسية محددة. وعُمّمت على مختلف شرائح المجتمع على حساب الثقافة السفلى التي فقدت وظيفتها ودخلت في قطيعة مع الثقافة العليا التي أصبحت تنظر إليها بازدراء وتُقصيها، واصفة إيّاها بشتى النعوت القدحية.

لا يتردد غلنر، في العديد من كتبه ومقالاته عن الإسلام، في تبني أطروحته بأن الإسلام هو أكثر قربًا من بين الديانات التوحيدية إلى البروتستانتية، واعتبر أن الفقهاء في الإسلام هم المعادل للبروتستانتيين في المسيحية، في مقابل إسلام الأولياء والزوايا الطرقية الذي يعادل الكنيسة الكاثوليكية. فالأخلاق البروتستانتية يعادلها تديّن الفقهاء في الحواضر، بينما في أوروبا المسيحية، مثّلت النموذج البروتستانتي فئاتٌ نشأت خارج المدينة. وكما عارضت الجماعات البروتستانتية الكنيسة الكاثوليكية، فإن الفقهاء حاربوا الطرق والوساطة مع الله. الإسلام مثل البروتستانتية، له قدرة دائمة على التحوّل والإصلاح، «في الحقيقة يمكن تعريف الإسلام بأنه في إصلاح دائم Réforme permanente»[48]. ومن بين آخر إصلاحاته ولادة القومية العربية المعاصرة؛ إذ يبدو لغلنر أن ظهور الأمة وانتصار الحركة الإصلاحية يشكلان صيرورة واحدة[49].

هناك مواصفات أتاحت للإسلام أن يتأقلم مع العالم الحديث بنجاح أكثر من الديانات الأخرى. ومن أهم هذه المواصفات الإيمان القوي بالوحدانية Unitarisme في ظل اختلاف في تأويل التعاليم. الوحدانية ونبذ الوساطة الروحية هما سر نجاح الإسلام، «دين كان في ما سبق يتناول قواعد توزيع الجمال بين الورثة، أصبح دينًا يُحلّل أو يُحرّم، بحسب الحالات، تأميم الثروات النفطية»[50]. قدرة الإسلام على الاحتواء والتأقلم مع حالات مختلفة، إلى حد التناقض، هي التي جعلته يواكب القومية وبناء الدولة الحديثة. ولا ينحصر التأقلم في ميدان العبادات والمعاملات فحسب، لأنه يمس أيضًا الجانب السياسي الأيديولوجي في تبرير أنظمة سياسية متناقضة في مرجعياتها وخلفياتها الأيديولوجية، «دين واحد وفريد، يستطيع أن يشرعن أنظمة تقليدية، كالعربية السعودية أو شمال النيجر، وأنظمة راديكالية من وجهة نظر اجتماعية، كليبيا واليمن الجنوبي والجزائر»[51].

إن الإسلام منتشر في بلدان ومجتمعات متنوّعة الثقافات، لكنّ هناك تجانسًا في أسس العقيدة، على الرغم من غياب سلطة دينية وروحية (كالكنيسة) تسهر على انسجام العقيدة وتوحيدها. ويعيب غلنر على المستشرقين كونهم ذوي رؤية فوقية للإسلام؛ لأنهم ينطلقون من النص ويفترضون أن المجتمع المسلم هو تطبيق للكتاب وتعاليمه، وأن الحضارة الإسلامية متجانسة، غافلين عن تنوّع هذه المجتمعات، لأنهم يدرسون الإسلام من خلال النصوص، أي إنهم ينظرون إليه من فوق، بينما

(48) Ibid., p. 118.

(49) Ibid.

(50) Ibid., p. 120.

(51) Ibid.

الأنثروبولوجيون يرونه من الأسفل، من واقع المجتمع. لذلك بقي المستشرقون عاجزين عن إدراك التنوع والتأويلات المتعددة للقرآن في أنحاء العالم الإسلامي[52].

وعلى الرغم من التنوّع، فإن ما لفت انتباه غلنر، واعتبره لغزًا مُحيّرًا، هو تشابه المجتمعات المسلمة؛ فعلى الرغم من عدم وجود كنيسة وسلطة دينية مركزية، مثلما هو الحال في المسيحية، تفرض هذا التجانس، فإن أنظمتها التقليدية، من وسط آسيا إلى شواطئ المحيط الأطلسي وأفريقيا، متشابهة. وهناك شعور أن علبة لعبة الورق واحدة، قد يتغير اللاعبون، لكن اللعبة هي نفسها[53]. الإسلام دين يتخطّى التنوّعات الإثنية والفوارق الاجتماعية، محافظ على تجانسه في غياب سلطة دينية مركزية تسهر على الإيمان والأخلاق وتفرض هذا التجانس؛ ما يجعل الأمر مُحيّرًا، كما يقول غلنر[54].

من خلال الصفحات السابقة، نلاحظ تركيز غلنر على الثقافة والكتابة في تأسيس القومية واهتمامه بالإسلام، هو اهتمام بثقافة مكتوبة، في مقابل ثقافة شعبية شفوية. ففي كتابه **الأمم والقومية** لم يهتم غلنر كما فعل آخرون بالإرادة أو العرق، بل ركّز على مسألة الثقافة بمعنى الثقافة العالمة المكتوبة. وكان يُمثّل هذه الثقافة العالمة، أو العليا، الإسلام، من وجهة نظر غلنر، وبما أن نمط الإسلام الذي بدأ يهيمن مع القرن العشرين كان الإسلام الإصلاحي السلفي مع العلماء والفقهاء، فإن الأمة والقومية في المجتمع المسلم صهرتهما الحركة السلفية.

بعد مقارنة الإسلام الفقهي النصي الطهوري بالبروتستانتية، يطرح غلنر مسألة أخرى، مفادها أن الحركة الإصلاحية السلفية في الإسلام أدّت الدور نفسه الذي قامت به القوميات Nationalismes في أوروبا، بل يصعب التفريق في البلدان الإسلامية بين الحركتين: الإصلاحية، والقومية. ومردّ هذا التداخل هو السياق التاريخي التي ظهرت فيه الحركتان، والذي كان مرتهنًا بالحقبة الاستعمارية في القرن العشرين. ففي ظل الاستعمار الأجنبي للبلدان الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين، حضر الإسلام بقوة على الساحة السياسية، ليس من حيث هو دين فحسب، بل بصفته هوية وطنية National Identity في مواجهة المستعمر، كما اعتبر ذلك غلنر[55]. في علاقته بالغرب، كان انطواء المجتمع المسلم على ماضيه ردة فعل، وذلك عبر التمسك بتقاليده والعودة إلى ماضيه. وأضفى على هذا الماضي هالةً من القُدسية والمثالية.

كان الوضع القديم قائمًا على توازن القوى العسكرية والسياسية بين السلطة (الدولة) والقبائل، حيث افتقرت السلطة المركزية ببساطة إلى الوسائل اللازمة لفرض سلطتها في الصحراء وفي الجبال، وفي جزء كبير من البادية. وتُركت مهمة الحفاظ على النظام للقبائل والأولياء، لكن كل هذا تغيّر مع القرن العشرين. وحسمت الوسائل العسكرية المُتاحة للدولة الاستعمارية وما بعد الاستعمار الأمر إلى توحيد فعّال والانتقال إلى مركزية سياسية ناجعة، ومن ثمّ تفككت الجماعات المحلية السابقة وضعف دور

(52) Gellner, *Muslim Society*, p. 99.

(53) Ibid.

(54) Ibid.

(55) Ibid., p. 15.

الصلحاء، على الرغم من أنهم بقوا يتمتعون بامتيازات. ويُشبّههم غلنر بوضع الأرستقراطية الفرنسية خلال المراحل الأخيرة من النظام القديم، «يتمتعون بامتيازاتهم، ولكن لم تعد لهم وظائف»[56]. لم يعد المجتمع في حاجة إلى وساطة الأولياء الدينية والسياسية. واكتسح دين الفقهاء والمصلحين (الإسلام العالي) المجتمع، حيث فقد الصلحاء وظيفتهم الدينية، وحتى من أراد أن يعود إلى النمط الشعبي، فإن ممارسته معرضة للانتقاد باعتبارها ممارسة شاذّة وغير مطابقة للدين الصحيح. ويلاحظ غلنر أن عمليات الإصلاح الدوري الديني التي عرفها الإسلام كانت دومًا تعرف رجوعًا إلى ما قبلها، وأصبحت اليوم نهائية ولا رجعة فيها. ولم تعد هناك إمكانية للعودة إلى دين الصلحاء والوساطة وغيرها من التقاليد الدينية الشعبية، «كان هناك تحول هائل في كفة الميزان من الإسلام الشعبي إلى الإسلام العالي. وتأكلت القواعد الاجتماعية للإسلام الشعبي إلى حد بعيد، في حين جرى تعزيز أسس الإسلام العالي إلى حد بعيد أيضًا. إن التحضر والمركزية السياسية والإدماج في سوق أوسع وهجرة اليد العاملة عوامل دفعت الأغلبية الساحقة من السكان إلى الإسلام «الصحيح» (الفقهي) و«الرسمي»[57].

حدثت صيرورة الانتقال من مجتمعات مغلقة ومستقرة ومنوّعة ثقافيًا إلى مجتمعات جماهيرية معيارية Standardised ومتحركة، ويعيش فيها الفرد بهوية فردية وبصفة مجهولة (وليس جماعية) بين المسلمين، كما حدث في الغرب. لكن في الغرب، عبّرت المعيَرة الثقافية Cultural Standardisation وأولوية الثقافة العليا عن نفسيهما قبل كل شيء كقومية، والتي تحظى فيها الثقافة العليا الجديدة بالتبجيل لذاتها، وليس باسم الإيمان أو الوحي الموثوق، المتسامي[58]. إنها الفكرة نفسها التي تبنّاها غلنر في مقارنته بين المجتمع المسلم والمجتمع الروسي، بلورها من جديد في آخر كتبه عن نزوع المصلحين في الإسلام إلى أصولية مبالغة في التشبث بالنص القرآني على حساب ثقافة المجتمع، «إن الثقافة العليا الجديدة المعممة لا تسود باسم أصولها الشعبية، بل باسم صلاتها بإيمان يؤخذ بأقصى درجات الجدية، بل وحرفية. الأصول التي تهم تكمن في المتعالي وليس في الأسفل»[59]. بمعنى أن الثقافة العليا يمثلها الكتاب المقدس المجسّد لكلمة الله، وليس التقاليد الشعبية.

ليس من الواضح، بالنسبة إلى غلنر، لماذا اتّخذت القومية في المجتمع المسلم شكل أصولية إسلامية، على خلاف مجتمعات تعتنق ديانات أخرى، «الإسلام فريد من نوعه بين الديانات العالمية»[60]. فريدٌ لأنه يتعارض، في نظر غلنر، بوضوح مع أطروحة العلمانية الواسعة الانتشار، التي تؤكد أن الهيمنة الاجتماعية والنفسية للدين تتناقض مع شروط المجتمع الصناعي[61]. ظل غلنر منشغلاً إلى آخر نص كتبه عن الإسلام ونُشر بعد وفاته، أي كتاب **القومية** *Nationalism* الذي يقر فيه بما يعتبره «انتصار الأصولية» في المجتمعات الإسلامية.

(56) Ibid., p. 14.
(57) Ibid., p. 15.
(58) Gellner, *Nationalism*, pp. 83–84.
(59) Ibid., p. 84.
(60) Ibid.
(61) Ibid.

رابعًا: السلفية في ضوء التجربة المغربية

بعد عرض أفكار غلنر بشأن السلفية الإصلاحية إبان فترة الاستعمار وعلاقتها بظهور القومية بالمعنى المعاصر في العالم الإسلامي، أو ما يسميه «المجتمع المسلم»، نتناول الآن هذه الأفكار في ضوء التجربة المغاربية، وخصوصًا المغربية التي انطلق منها غلنر ميدانًا تجريبيًا في بلورة هذه الأفكار. لم يبرز غلنر بأسلوب مقنع التحالف بين السلفية والحركة الوطنية في المغارب، وخصوصًا المغرب. ولعل مردّ عدم اهتمامه بهذا التحالف، وعدم رغبته في الحديث عن حركة وطنية قومية منفصلة عن الحركة السلفية، إلى أن الفصل بينهما يعني وجود حركة وطنية قومية، وهذا ما يتجنّبه غلنر؛ لأن الحركة السلفية الإصلاحية بالنسبة إليه هي نفسها البديل والمعادل للحركة القومية. وللرد على غلنر في هذا الموضوع، نحتاج إلى أن نُفصّل أكثر؛ لأن الحركة السلفية الإصلاحية كانت، ظاهريًا، هي محرك النضال السياسي ضد المستعمر، إذا انطلقنا من حالة المغرب مثلاً، وفي الأدبيات السياسية، هناك فصل بين ما يسمى «الحركة الوطنية»[62] وعمل الحركة السلفية ونشاطاتها. صحيح أن قادة التيار السلفي الإصلاحي كانوا في معظمهم نشيطين في الحركة الوطنية، وبعضهم من قادتها، مثل علال الفاسي، لكن الحركة الوطنية في المغرب، كمثيلاتها في الدول المغاربية، لم تكن مُشكّلة من تيار الفقهاء والمثقفين السلفيين فحسب، بل كان من بين زعمائها وناشطيها شخصيات لها ثقافة فرنسية وفكر وطني؛ إذ على الرغم من ثقافتهم الغربية، فإنهم انخرطوا ضدّ المستعمر الفرنسي في المغرب. كان قادة الاحتجاجات ضدّ ما سُمّي «الظهير البربري»[63] في عام 1930، شخصيات من مختلف الاتجاهات الفكرية والمرجعيات؛ ومن هؤلاء عبد اللطيف الصبيحي، وهو من بين الشبان الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الفرنسية العصرية في المغرب والتحق بمدرسة اللغات الشرقية في باريس، وعاد ليعمل موظفًا في قسم الأبحاث والتشريعات والمستندات بإدارة الأمور الشريفة التابعة للحماية الفرنسية. وبحكم عمله هذا كان على علم بالتحضيرات الجارية لصدور الظهير البربري. وجمع الصبيحي حوله الشبان، مُحرّضًا إيّاهم على معارضة المشروع الفرنسي، وهي المعارضة التي انطلقت من المسجد الأعظم في سلا، بقراءة اللطيف: «اللهم يا لطيف نسألك اللطف في ماجرت به المقادير، لا تفرق بيننا وبين إخواننا البربر»، في 20 حزيران/ يونيو 1930، قبل أن تمتد بعد ذلك إلى الرباط، ومن بعده مدينة فاس، وخرجت تدريجًا من المساجد كي تعمّ المظاهرات الشوارع، رافعة شعارات تجاوزت قراءة اللطيف. ونذكر أيضًا محمد بن الحسن الوزان الذي تابع دراسته العليا في مدرسة اللغات الشرقية ومدرسة العلوم السياسية في باريس، وشغل منصب الكاتب العام لجمعية طلاب شمال أفريقيا، وكان مُقرّبًا من شكيب أرسلان الذي اشتغل معه في جنيف، وأحمد بلافريج أيضًا الذي درس في مدرسة الأعيان في الرباط وثانوية كوور الفرنسية، وبعدها درس في جامعة السوربون، بباريس، وكان من مؤسسي جمعية طلاب شمال أفريقيا المسلمين. وكان هؤلاء الشبان

(62) نتبنى هنا «الحركة الوطنية» بدلًا من «القومية»، لأن هذه الحركة كانت تسمي نفسها هكذا في أدبياتها.

(63) ما يعرف بالظهير البربري هو قانون أصدرته إدارة الاستعمار الفرنسي من أجل محافظة القبائل الأمازيغية على تطبيق أعرافها القبلية، بدلًا من القانون المستمد من التشريع الإسلامي. اعتُبر مشروعًا تقسيميًا إثنيًا، يهدف إلى عزل جزء من ساكنة المغرب المتمثلة في القبائل الأمازيغية عن بقية مكوّنات الشعب المغربي وتفريق العرب عن البربر، واستهداف الإسلام.

جميعهم من قادة المظاهرات التي كانت الشرارة الأولى لانطلاق الفعل الوطني ضد المستعمر. وتواصل نضالهم مع زملائهم من خريجي التعليم التقليدي ذوي التوجه السلفي. ففي عام 1934، أُسّست «لجنة العمل المغربي»، وأعدّت برنامج الإصلاحات الذي سُلّم إلى السلطات الفرنسية، ومن بين موقّعيه شخصيات ذات تكوين عصري وثقافة فرنسية، فإضافة إلى محمد بن الحسن الوزان، وقّعه عمر بن عبد الجليل وهو مهندس زراعي، اعتنق أخوه المسيحية (جان بن عبد الجليل)، ومحمد الديوري الذي له ثقافة فرنسية، ومن ضمن هؤلاء أيضًا شخصيات ذات ثقافة عربية وتوجّه سلفي، مثل علال الفاسي ومحمد المكي الناصر ومحمد غازي. وعلّق أحد رجال الإدارة الفرنسية على برنامج الإصلاحات المقدم منهم، «أنه عبارة عن مزيج بين اتجاهات ديمقراطية وأخرى دينية مستوحاة من السلفية والوهابية الجديدة ومن الإصلاحية الدينية والاجتماعية»[64]. وتكفي قراءة وثيقة برنامج الإصلاحات التي قدّمتها لجنة العمل الوطني، كي نلمس توجّهًا يصبو إلى بناء دولة حديثة، تحاكي نموذج الدولة الفرنسية، وتتجاوز في مرجعيتها التديّن السلفي. وعلى الرغم من هيمنة التيار الديني السلفي التقليدي، فإنه لا يمكن أن نلغي الحضور الوازن لشخصيات ذات تكوين عصري إبان بروز الحركة الوطنية في المغرب وتواصل انخراط الشبان الذين كانوا يتابعون تكوينهم في المؤسسات التعليمية الفرنسية: ثانويتا مولاي إدريس في فاس ومولاي يوسف في الرباط. كان الشباب الحضريون، الذين قادوا الحركة الوطنية والمنحدرون من عائلات ميسورة من فاس والرباط وسلا، ينتمون إلى مرجعيات متعددة؛ وبعبارة المؤرخ دانييل ريفي، كانوا ممزقين بين السوربون والأزهر، وكانت صوت صفارات المعامل تعلو على أذان المساجد[65].

في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، تنوعت الروافد الأيديولوجية للحركة الوطنية بتأسيس الحزب الشيوعي وظهور تيار يساري من داخل حزب الاستقلال المحافظ، وبروز تنظيمات سرية ذات توجّهات مختلفة، مع التأكيد في حالة المغرب على فاعل رئيس كان يمثله السلطان محمد الخامس؛ إذ لا يمكن اختزال الحركة الوطنية باعتبارها حركة قومية في السلفية الإصلاحية. في هذا الموضوع، يقول عبد الله العروي: «إنه في الحقيقة إذا أخذنا المجتمع المغربي تحت الحماية في مجمله والحركة الوطنية على المدى البعيد، نلاحظ أنه يوجد على كل المستويات (الأيديولوجيا والتنظيم والتكتيك) حركتان وطنيتان: واحدة متّجهة نحو الماضي وداخل البلد؛ وأخرى منفتحة أو توفيقية، تلعب لعبة العقلانية الاستعمارية. الأولى كانت قوية في أوقات الأزمة، وكانت المحرك الحقيقي للاستقلال، والثانية كانت مهيمنة في مراحل الحوار، وكانت في آخر المطاف هي المستفيدة الحقيقية من الاستقلال»[66]. في لحظات قمع السلطات الاستعمارية وانسداد الأفق السياسي، اتجهت القومية نحو الماضي والمجتمع لتقوية التضامن والتماسك الاجتماعي ووحدة الشعب، ووظفت الخطاب

(64) جورج سبيلمان، **المغرب: من الحماية إلى الاستقلال (1912-1956)**، ترجمة محمد المؤيد (الدار البيضاء: أمل، 2014)، ص 74.

(65) Daniel Rivet, *Histoire du Maroc: De Moulay Idrîs à Mohammed VI* (Paris: Fayard, 2012), p. 315.

(66) Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: François Maspero, 1974), p. 51.

التقليدي والهوياتي، لكن ما إن بدأت المفاوضات واتضحت معالم أفق المستقبل، حتى برزت القومية ذات الخطاب الليبرالي[67]. ويُلخّص هذا التحليل طبيعة الحركة القومية في المغرب التي ظلت تتأرجح بين تيار سلفي وتيار ليبرالي، وفي الأخير نجح التيار الليبرالي ذو التوجه الحداثي في قطف ثمار الاستقلال، من دون أن يتولّى زمام الأمور أو يدفع في اتجاه التحديث العميق للدولة المغربية التي ظلت تقليدية ومحافظة سياسيًا، وكانت في حاجة إلى هذا التيار التقليدي الممثل في الفقهاء من أجل تبرير طابعها التقليداني، وتوظّفه كلما احتاجت إليه في تأكيد شرعيتها، أو من أجل كبح جماح التيار الحداثي في المجتمع إلى وقتنا الراهن.

صمت غلنر عن ذكر الحركة الوطنية باعتبارها حركة قومية مستقلة عن الحركة السلفية. وهنا تُطرح أسئلة على صاحب كتاب **الأمم والقومية**: هل ظل غلنر رهين النموذج الأوروبي للقومية وسياق ولادتها وشروطها المختلفة عن حالة المجتمعات المسلمة، وحتى إذا سلّمنا بأن الحركة السلفية في المغرب كانت ممثلة للحركة القومية في توجّهها القومي الإسلامي (نموذج الأفغاني ومحمد عبده)، فكيف نُفسّر صمته عن القومية العربية في بلاد الشام مثلاً، التي لم تكن ذات توجّه سلفي، ولا حتى إسلامي، لأن بعض منظريها وقادتها مسيحيون أولاً، وثانيًا لأنها ظهرت في ردة فعل ضد المستعمر الغربي والحكم العثماني المسلم في البلدان العربية أيضًا. إن موضوع غلنر الرئيس ظل هو الإسلام، منذ أطروحته عن الصلحاء حتى دراسته العلماء، كان الفاعل الديني (فقيه ولي أو مصلح سلفي) هو محور النظام الاجتماعي والسياسي. إذا كان اهتمامه قد انصبّ على الصلحاء ودورهم ووظيفتهم في المجتمع المغربي قبل الاستعمار، فإن اهتمامه تحوّل مع دولة الاستقلال صوب العالِم والفقيه والسلفي والأصولي (الإسلام العالي كما يُسمّيه) ودورهم ووظيفتهم في المجتمع المعاصر. ويُنصّب غلنر دائمًا رجلَ الدين في قلب الأحداث، إذا كان الولي فقدَ المبادرة من حيث هو رجل دين في مجتمع ما قبل الاستعمار، فإن الفقيه العالِم والسلفي أخذ المشعل كي يواصل التأثير الديني في باقي المجالات ويضفي على وظيفته وثقافته أهمية كبرى في المجتمع. وكأن المجتمع لا يمكنه أن ينتج مؤسسات خارج المرجعية الدينية الخالصة، وأن قدر المجتمعات «المسلمة» أن تبقى رهينة الخطاب الديني باعتباره محركًا وفاعلاً، إن لم يكن الوحيد فهو الرئيس وما بقي يكون ثانويًا.

خامسًا: في نقد مفهوم الثقافة العليا

بالغ غلنر في نموذجه الذي أسسه على توافق الثقافة العليا، كما عرفتها المجتمعات المسلمة، مع الحداثة، وباعتبار أن الثقافة العليا التي كان يمثلها الفقهاء هي التي كانت وراء ظهور القومية، وبعدها الأمة، كي تصبح الثقافة الرسمية والموحدة لمختلف مكوّنات هذه الأمة. ومن وجهة نظرنا، الثقافة العليا التي ستظهر منذ منتصف القرن العشرين في إطار الحركات الوطنية ليست، تحديدًا، هي الثقافة العليا التي كانت سائدة في الوسط الحضري وحملها الفقهاء، بل مزيج من الثقافة التقليدية الفقهية العالمة واجتهادات تراعي تطور المجتمع من مثقفين ينتمون في مرجعيتهم إلى الحقل الديني، لكن في

(67) Ibid., p. 52.

صيغة تطمح إلى الإصلاح ومواكبة العصر والتأسيس للنهضة المنشودة، وانتعش هذا التيار منذ أواخر القرن التاسع عشر، وامتد إلى المغرب ابتداء من الثلاثينيات. وحتى في صياغتها التقليدية المحافظة، تعود الثقافة العالمة إلى مرحلة البدايات في الجزيرة العربية، بحثًا عن نموذج في دولة المدينة والخلافة الإسلامية، بما يعرف بالرجوع إلى السلف الصالح، لتظهر في شكل سلفي لم يكن منتشرًا قبل ذلك في المجتمع التقليدي، قبل الاستعمار. لقد عرفت الثقافة الشعبية والثقافة الفقهية تراجعًا منذ الاستعمار. ويعود سبب تراجع الثقافة الشعبية، بحسب العروي إلى «سببين: من جهة توظيفها من طرف الاستعمار، ومن جهة أخرى بسبب نبذها من طرف الوطنيين». ولم يكن حال ثقافة العلماء بأحسن منها؛ إذ يواصل العروي القول: «أما ثقافة الفقهاء، فبهتت وتهلهلت إثر تدفّق الإنتاج المشرقي»[68]. وكانت الثقافة العصرية مزيجًا من ثقافات مشرقية وغربية، أي ثقافة في الكثير من جوانبها مستعارة من الغير، كما يقول العروي، وهو ما يسميه «البؤس الثقافي». ولا يفوته الربط بين الثقافة والحركة الوطنية، لكن يعني ثقافة جديدة مختزلة في النشاط السياسي، «بين الفولكلور الممقوت والمؤلفات الفقهية المملّة، اختزلت الممارسة الثقافية في النشاط السياسي. وأصبحت الوطنية تمثل مظاهر الثقافة، شعورًا وسلوكًا وتعبيرًا. واستمر هذا الوضع إلى يومنا هذا»[69]. وجرى إعادة بناء الثقافة العليا وفق السياق السياسي والاجتماعي والأيديولوجي للمرحلة الاستعمارية، وبعدها الدولة الوطنية التي بدورها ستؤدي نخبتها الحداثية، ذات التعليم العصري الغربي، دورًا مهمًا في صياغة ثقافة عليا، تكون أحيانًا في تعارض مع الثقافة العليا الكلاسيكية التي صاغتها نخبة الفقهاءالدينية، والتي انحصر دورها في مجالات جدّ محددة، مرتبطة عمومًا بالحقل الديني من فقه وتصوف أو مصنفات أدبية تنهل من معاجم القرون الوسطى.

لم يكن من الممكن استلهام لغة الثقافة العليا بمعاييرها التقليدية التي أصبحت متجاوزة أمام التطورات التي عرفها المجتمع، وتحديدًا مع دخول التعليم العصري في المدارس. والثقافة العربية التي أضحت سائدة، هي ثقافة ذات لغة عربية مدرسية عصرية، وليست عربية فقهية، لم تعد تواكب العصر وانحسر تداولها كثيرًا، وأصبحت تُصنّف في باب التراث والتقليد، مثلها مثل حامليها الذين أصبحوا حراس التقليد الديني وأخلاق السلف وقيمه، وانحدرت من ثقافة النخبة إلى ثقافة، حتى إن لم تكن شعبية، مُصنّفة في إطار التقليد. وينسى غلنر فكرة مهمة أوردها في كتابه **مجتمع مسلم**، حين قسّم الإسلام إلى تقليد كبير وتقليد شعبي، كيف أصبح التقليد الكبير تقليدًا شعبيًا في ظل الحداثة[70]. إن ما حدث هو بالضبط ما ورد في مقولة غلنر هذه، وهو أن الثقافة العالمة حتى وإن لم تكن مُصنّفةً في خانة «الثقافة الشعبية»، تتشارك معها في خانة «التراث»، يعني الماضي. وأضحت المصنفات الفقهية تراثًا ماضويًا أكثر منها معارف حديثة. فالمعارف الحديثة تنتجها المدارس العليا والجامعات والمعاهد العصرية.

(68) عبد الله العروي، **استبانة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2016)، ص 67.

(69) المرجع نفسه، ص 68.

(70) Gellner, *Muslim Society*, p. 5.

تأرجحت أطروحة غلنر القائمة على التمييز بين تقليد كبير وتقليد صغير، بحسب توظيفها في كل سياق. من الواضح أنه أسقط مرجعية الدولة القومية في أوروبا على الدولة القومية في المجتمع المسلم. لكن حين نُتابع فكره حين يتعلق الأمر بالدولة القومية في المجتمع الصناعي، نرى أن هناك فرقًا في محتوى الثقافة العليا أو التقليد الكبير Great Tradition. ففي المجتمع الصناعي الغربي، أصبحت الثقافة العليا هي ما ينتجه النظام التعليمي النظامي بوساطة الكتابة وتعلّم التخصصات المهنية والتقنية المتمايزة، فهي أداة التواصل الإجرائية بالنسبة إلى كل المجتمع. ويحصل المواطنون على ثقافة عليا وتعليم ومعارف تقنية، ويتواصلون بسهولة لأنهم ينتمون إلى الثقافة نفسها، حتى وهم غرباء بعضهم عن بعض ولا يتعارفون. كل فرد ملزم بالتمكن من اللغة الرسمية وإلّا أصبح في درجة ثانية ويُحرَم من حقوقه المشروعة من البيروقراطيين. ويتواصل الأخيرون مع الساكنة بوساطة ثقافة عالمة لُقّنت لعموم المواطنين عبر التعليم، قصد صهر جماعة متجانسة ذات ثقافة معيارية ودولة مركزية. وتدريجًا يحرص الفرد على التعلم والدفاع عن ثقافته في مواجهة ثقافة جيرانه، ويصبح قوميًا[71]. والثقافة العليا التي يتحدث عنها غلنر في هذا الصدد هي ثقافة رسمية وبيروقراطية ومدرسية وعلمية وتقنية، وليست دينية فقهية سلفية. ويصرّ غلنر على حصر الثقافة العليا في زمن الدولة القومية في العالم الإسلامي في الثقافة السلفية الإصلاحية، ويتغاضى عن الجانب المعاصر في الثقافة، كما تطرقنا إلى ذلك سابقًا. ويتداخل مفهوم الثقافة العليا مع مفعوم الأصولية لدى غلنر، حين يتناول ظهور القومية في المجتمعات الإسلامية؛ فجوهر القومية في الغرب يكمن في أن «الثقافة العليا المرتبطة بالقراءة والكتابة تُصبح الثقافة المنتشرة التي تحدّد العضوية في المجتمع كلّه». أما في الإسلام، فعلى النقيض من ذلك، تصبح الأصولية جوهر المجتمع الكلي، حيث يتم الحكم في الأنظمة من خلال «القواعد الدينية للقانون المقدس، بدلًا من المبادئ العلمانية للمجتمع المدني»[72].

ظل غلنر ينظر إلى الثقافة العليا في المجتمع المسلم في وضع ستاتيكي وربطها بالفئة التي تحملها، أكثر من مضمون تلك الثقافة العليا في ظل التحولات السريعة التي عرفتها المجتمعات الإسلامية. فشخصية الفقيه والعالِم، في ثلاثينيات القرن الماضي بالمغرب، ليست هي شخصيته في ما قبل الحماية، وليست هي كذلك في عهد الاستقلال في مرجعياته الدينية الفرعية وتأويله وعلاقته بالسلطة القائمة وتفاعله مع مستجدات العصر. إن ما وصفه غلنر قد يتطابق مع مرحلة انتقالية من مجتمع زراعي إلى مجتمع الدولة المركزية المعاصر. كما أنه أحيانًا ينطلق من مُسلّمة، وكأن المجتمع الإسلامي مجتمع انتقل من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي أصبحت تنطبق عليه معايير الحداثة، مثل المجتمع الغربي، بينما نحن في مجتمعات ما زالت في مراحل انتقالية، على الرغم مما قد يظهر من انخراطها في مسار الحداثة، وعلى الرغم مما قد يعتري هذا المسار من ردّات فعل نكوصية على مستوى العلاقة بالدين والحداثة والعلمنة.

(71) Gellner, "Le nationalisme en apesanteur".

(72) Dale F. Eickelman, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism," in: John A. Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 258.

ينطلق تحليل غلنر من مُسلّمة مفادها أن معظم الثقافات العليا التي انخرطت في عملية الانتقال إلى القومية تخلّت عن دعم أنصار العقيدة القديمة، بينما كان للإسلام وجهان: وجه يتّجه إلى الفئات المتعلمة والفقهاء والحضريين؛ ووجه يتّجه إلى الجماعات القروية الزراعية والرعوية. ومع بناء القومية والأمة، لم تكن هناك قطيعة وفرق كبير ما دام الإسلام مرجعية الجميع. ولم يجد أيضًا الفقهاء أي تناقض في أن ينخرطوا في صيرورة القومية ما دامت تتبنى ثقافتهم ولا تتنكر للماضي، بل إن القومية وجدت غايتها في الثقافة العليا الفقهية الصارمة والوحدانية.

على الرغم من تأكيد غلنر دور الثقافة العالمة في تكوين القومية في العالم، فإنه يمنحها في حالة المجتمع المسلم دورًا حاسمًا، لأنها لغة القرآن، فليست الثقافة في حد ذاتها هي التي حدّدت القومية، بل تكمن قيمتها باعتبارها وعاءً حاملاً قيم الإسلام. قوّت الحركة القومية في أوروبا مبادئ العلمانية على حساب الكنيسة، وبوّأت الثقافة الإثنية مكانة مهمة في قلب فكرة الأمة، عكس ما وقع في الإسلام؛ إذ أصبح الدين في قلب الأمة، وجرت محاربة الهويات المحلية والإثنية والفلكلور المحلي والثقافة الشعبية. ومنح غلنر الدين الإسلامي قوة كبرى وحاسمة في صنع القومية والأمة في البلدان الإسلامية. ويبدو هذا التعميم مبالغًا فيه؛ أولاً لا يمكن الحسم أن المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية، أو الأديان الأخرى، لم تؤدِّ دورًا كبيرًا في صنع الأمة والقوميات في بلدانها. فداخل أوروبا لم تكن كل القوميات تعتنق الفكر العلماني، أو همّشت العامل الديني في تكوين هويتها. لأنه حتى عند الحديث عن الهوية الإثنية، فإن الكثير من خصوصيات الهويات الإثنية في أوروبا بُني على خصائص دينية (بولونيا، وأيرلندا، والبوسنة). لم تكن القوميات، وهي تناضل في سبيل الأمة، تهدف إلى تحييد المسيحية أو القفز عليها، بل كانت محددًا في هويتها. فأغلبية الدول الأوروبية في حوض البحر الأبيض المتوسط تدمج المكوّنَ المسيحي الكاثوليكي في هويتها القومية، على الرغم من الخطاب السياسي العلماني وشعار فصل الدين عن الدولة.

إن مصدر إيمان غلنر بحتمية العلمانية نابع من تحليله المجتمع الصناعي، فالمجتمع الذي ظهرت فيه الأمة والقومية في أوروبا كان مجتمعًا يعيش تحوّلاً عميقًا من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي مبني على مبادئ علمية عقلانية متحررة من الفكر الديني الكنسي الغيبي. وهو يدخل عصر الأمة والقومية، كان المجتمع الأوروبي يعيش تحوّلات على مختلف الصعد نحو ترجيح كفّة العلم والعقل على الدين، وفي حاجة إلى معرفة علمية عقلانية لتطوّره التقني والاقتصادي. لذلك كانت المعرفة التي بدأت تُلقَّن وتُعمَّم معرفة عقلانية علمانية، وهو شرط من شروط المجتمع الصناعي وفكرة التقدم. وستصبح الثقافة العليا بالضرورة ثقافة علمية وعلمانية. إذا أخذنا نموذج المجتمع المسلم، فالسياق مختلف تمامًا. وظهرت الأمة والقومية في سياق الاستعمار، ولم تكن المجتمعات تعرف ثورة صناعية أو تحوّلاً عميقًا يجعلها تنتقل من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي. كانت أممًا سائرة «في طريق النمو»، تبنّى قادتها ونخبتها النموذج الغربي في التقدم، لكن لم تكن لهم الوسائل لتحقيق مجتمع صناعي بشروط معرفية عقلانية متحرّرة من الدين. فلا غرابة إذًا أن يتكيّف الدين مع السياق الجديد، أو يتعايش معه في حالة مد وجزر.

لا يمكن الحسم بأن الشعور القومي المبني على الإسلام في البلدان الإسلامية نفى الهويات الثقافية والمشترك الإثني في المجتمعات الإسلامية. لو كان ذلك صحيحًا، لما كنّا وجدنا هذا العدد من الدول التي تتبنّى الإسلام ولم تستطع أن تحقق الوحدة. فحتى الدول التي تشترك في الإسلام والثقافة واللسان العربي لم تحقق وحدة، وحرصت كل واحدة منها على رسم حدودها والدخول في حروب من أجل هذه الحدود. وعلى الرغم من شعار «الأمة العربية» باعتبارها قومية إثنية أو «الأمة الإسلامية» باعتبارها أمة ثيولوجية، فإن الواقع يعكس انقسامات إلى «أمم»، على الرغم من المشترك الإثني-اللغوي والديني.

يُعبّر مفهوما الثقافة العليا والإسلام الأعلى عن أنماط مختلفة في كتابات غلنر. فهو لا يُحدّد بدقة ما يعنيه بهذين المفهومين. ويجري توظيفهما حين يتحدث عن العلماء والفقهاء والإسلام الطهراني والمثقفين الإصلاحيين والسلفيين والأصوليين والإسلاميين، فضلاً عن أنه يُعمّمه أيضًا على الثقافة المعاصرة التي تُلقّن في المؤسسات المعاصرة. ولا نجد أي تحديد وتعريف إجرائي لتوظيف هذه المفاهيم بحسب السياقات؛ إذ لا يمكن أن نضع في الفئة نفسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفاسي مثلاً، وفي موقع واحد، مع فقهاء محافظين متزمّتين. ولا يمكن أيضًا الحديث عن سلفية ابن باديس وعلال الفاسي والسلفية الوهابية أو السلفية الجهادية التكفيرية من دون الفصل بينهم. ففكرة العودة إلى السلف الذي تشتق منه كلمة «السلفية»، تشمل أطيافًا من التيارات المتناقضة أحيانًا في توجهاتها الفكرية والسياسية.

سادسًا: أصولية أم أصوليات؟

تنطبق الملاحظة نفسها على مفهوم الأصولية، ويدافع غلنر عن فكرة مفادها أن خصوصيات المجتمع المسلم هي أن الأصولية مثّلت الخلفية والمرجعية الفكرية للقومية. ويضفي غلنر على الثقافة العليا التي تجددها الأصولية دورًا رئيسًا في مسار المجتمعات المسلمة المعاصرة؛ إذ لم تصنع القومية فحسب، بل والحداثة أيضًا.

لكن عن أي أصولية يتحدث غلنر بالضبط؟ وفي أي بلد؟ وفي أي حقبة زمنية؟ الحركات الأصولية عبر العالم الإسلامي في إندونيسيا وباكستان وأفغانستان والسعودية ومصر والمغرب متمايزة، من دون الحديث عن الفرق بين السُنّة والشيعة في ما يتعلق بدور كل الفئات السابقة الذكر ومكانتها، فلكل مذهب أصوليته: هل هي أصولية المودودي أو محمد عبد الوهاب أو حركة طالبان مثلاً؟ من دون الحديث عن الأصوليات السياسية العنيفة، مثل القاعدة وداعش والحركات المتطرفة التي بدأت تكتسح دول الساحل الأفريقي، التي يتداخل فيها الإثني مع الديني. حين أنجز غلنر دراساته، لم تكن كل هذه الحركات الأخيرة موجودة، ومنها ما ظهر في القرن الحادي والعشرين، لكن التنوّع في الاختلاف بين حركات تحمل شعار «السلفية» أو «الأصولية» أو «الحركات الإسلامية» كان موجودًا. وفي آخر كتاب نُشر له بعد وفاته **القومية**[73]، حصر غلنر الثقافة والإسلام الأعلى والإسلام عمومًا في الأصولية في

(73) Gellner, *Nationalism*.

فصل من الكتاب عنوانه «الأصولية في الإسلام». ولم يتحدث عن الإسلام المعاصر كما تُمارسه فئات عريضة من المجتمع، الإسلام اليومي وتعابيره المعاصرة التي لا تُحدث ضجيجًا، لكنها ممارسة من الأغلبية التي تأقلمت مع الحداثة وتعيش تديّنها بعيدًا عن المغالاة أو الأصولية، وعلى نحوٍ يتداخل في تأويل براغماتي وعملي وتوليفي بين شروط الحداثة اليومية والطقوس التعبّدية للدين. ويخال قارئ غلنر من غير المطلعين على المجتمعات الإسلامية أن الشريعة مُطبّقة فيها، وأن الإسلام الأعلى دين دولة يُطبّق بحذافيره بطريقة أصولية وحَرفِية وآلية. لا تتوافق تعميمات غلنر وواقع حال الإسلام في أغلبية الدول على المستوى الرسمي والعام. ولا يمكن اختزال السياسات العمومية والمعاملات والسلوك في المجتمعات المسلمة في مرجعية إسلامية أو ثقافة عليا إسلامية. ولا يخضع المسلم في حياته اليومية لتقنين صارم تبعًا لتعاليم الكتاب والسنّة، ولا حتى بالضرورة مرجعيات دينية، وبالأحرى أصولية. تكوّنت قناعة لدى غلنر بهيمنة الأصولية في المجتمعات الإسلامية منذ ثورة الخميني (1979) وصعود الحركات الأصولية في معظم البلدان الإسلامية، وتزامنت فترة كتابته نصوصه الأخيرة مع نجاح حركات الإسلام السياسي في استقطاب فئات واسعة وشرائح مختلفة من المجتمع العربي. وفي البلدان التي سمح لهم بالترشّح للانتخابات، اكتسحوا صناديق الاقتراع، مثل الجزائر مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ (حين كان غلنر حيًّا). وجعل المد الأصولي، من إندونيسيا إلى المغرب، غلنر يقتنع بأن الحداثة بالمفهوم الغربي والعلمانية مستحيلة في هذه المجتمعات، ووحدها الأصولية الدينية ستبقى مهيمنة.

في حين نجحت القومية في أوروبا في القطع مع الدين، لم يكن الأمر سهلاً، بحسب غلنر، في حالة المجتمعات المسلمة، وخصوصًا الفصل بين الأصولية والقومية العربية في بداية شيوع الفكر القومي. والآن، أصبح من الواضح أن الأصولية الإسلامية أقوى بكثير من القومية. ويُقرّ غلنر بأنه لا يعرف لماذا الارتباط بين ثقافة عليا، كونية وفردانية، والعقيدة التي ألهمتها، صمدت في العالم الإسلامي واختفت في أوروبا. الجواب الوحيد الذي وجده أنه «ربما يتعلق الأمر بحادثة تاريخية Accident Historique. إن تشخيصي للحركتين متشابه، ولكن لن أستطيع تفسير لماذا اتخذت شكلين مختلفين في مجتمعاتهما»[74]. وفي كتابه **ما بعد الحداثة والعقل والدين**[75]، يُعيد غلنر التأكيد على أن الأصولية الدينية قوية في المجتمعات المسلمة؛ لأن العلاقة بين الثقافة العليا التي كانت ثقافة أقلية أصبحت ثقافة مُهيمنة وثقافة المجتمع بأجمعه، ليستخلص في الأخير أن الأصولية الدينية تؤدي دور القومية في مناطق أخرى، وهي الفكرة التي كان قد طرحها في كتاباته السابقة، كما رأينا، وظل يتبنّاها في كل كتبه.

عاد غلنر إلى طرح السؤال نفسه في محاضرة ألقاها (تشرين الأول/ أكتوبر 1995)، أي شهرين قبل وفاته، وكان موضوعها الإسلام، «الدين كثقافة وضد الثقافة» التي نُشرت ترجمتها الفرنسية بعنوان «الدين والمُدنّس: الإسلام والقومية والماركسية في القرن العشرين»[76]. ويبدي الأنثروبولوجي الذي اشتغل

(74) Ernest Gellner, "La religion et le profane: Islam, nationalisme et marxisme au XXe siècle," *Commentaire*, vol. 22, no. 85 (1999), p. 111.

(75) Gellner, *Postmodernism*.

(76) Gellner, "La religion et le profane," pp. 106–112

على موضوع الإسلام أزيَد من أربعين عامًا دهشتَه أمام نجاح الإسلام في الحفاظ على مكانته وتقويتها. ويتّفق معظم المتخصصين في العلوم الاجتماعية، بحسب غلنر، على أن العلمنة في المجتمعات الحديثة والصناعية تُضعِف هيمنة الدين على المجتمع، وعلى القلوب، وتُقدّمه بصفته نظامًا في طريقه إلى التفكك. هذه الملاحظة صحيحة، لكن ليس بالنسبة إلى الإسلام؛ لأنه في القرن الأخير لم يحافظ الإسلام على هيمنته على المجتمع والإنسان، ولم يتراجع تأثيره، بل العكس ازدادت هذه الهيمنة[77]. ومصدر هذه الهيمنة أن الإسلام يملك رؤية عامة تَعِد بعدالة على الأرض. ويعزو غلنر هذا النجاح المحير للإسلام ومقاومته إلى العلمنة؛ كونه يضم ثقافة عليا وثقافة دنيا، إسلامًا عاليًا وإسلامًا شعبيًا، ويتعايش الاثنان بطريقة مضطربة؛ إذ يكون أحيانًا تعايشًا سلميًا، ويدخلان أحيانًا أخرى في مواجهة.

خاتمة

انطلق غلنر في مفهوم الأمة والقومية من تجربة أوروبا وجعلها مرجعية في تشكّل الأمم والقومية والدولة، ونمطًا مثاليًا. وتعتبر كل الصيرورات الأخرى لتشكل الأمم شاذةً عن النموذج الذي ينظر إليها بصفتها حالة استثنائية. وحتى إن لم نُصنّف غلنر في عداد التطورية، فإن مقاربته في كتاب **الأمم والقومية** تتبنى فكرة تطورية بتصنيفه تطور المجتمعات الإنسانية: ما قبل الزراعية والزراعية والصناعية. والفكرة نفسها تبنّاها في كتاب **المحراث والسيف والكتاب**[78]، وهو دراسة يتبنى فيها مقاربة سوسيولوجية-تاريخية لتطور الإنسانية، أو ما يسميه بنية تاريخ الإنسانية، قسّم فيه أيضًا تطور الإنسانية إلى ثلاث مراحل: مجتمع القنص، والمجتمع الزراعي، والمجتمع الصناعي. ولا يوجد أي قانون، كما يقول غلنر، يفرض أن يمر كل مجتمع عبر المراحل الثلاث، ولا توجد خطاطة إجبارية للتطور كما وضعه التطوريون في القرن التاسع عشر. ويمكن بعض المجتمعات أن يبقى متوقفًا في مرحلة من المراحل، ولا يمر إلى المرحلة التالية[79]. وعلى الرغم من ابتعاده مسافة عن النظرية التطورية التي ازدهرت في القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من حذره من تعميم مسار أحادي للتاريخ، فإننا لا نلمس في هذا التقسيم قراءة مادية تربط التطور بأدوات الإنتاج. وحتى وهو يحذّر من تناول المجتمعات الإنسانية من منطلق هذه المراحل الثلاث، فإنه في كتابه **الأمم والقومية**، يطبق نظريته على جلّ المجتمعات، بما فيها المجتمعات المسلمة التي يُحلّلها وفق المنظور نفسه الذي حلّل به المجتمع الغربي في الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، ومفهومي الثقافة العليا والثقافة السفلى.

تميزت المجتمعات الإنسانية بتنوع كبير ومسارات مختلفة جعل من هكذا تعميمات إسقاطًا لتاريخ أوروبا على العالم. ونتساءل: كيف لمفكر مثل غلنر بقي في مستوى هذا التبسيط في نظرته إلى المجتمعات الإنسانية، حتى لا نقول إنه انطلق من مركزية غربية واعية تريد إسقاط تاريخ أوروبا على باقي المجتمعات الإنسانية، ولكنه طبق براديغمًا واحدًا، انطلق منه لتعميمه على باقي المجتمعات؟

(77) Ibid., p. 107.

(78) Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

(79) Ibid., p. 16.

لا يمكن إسقاط نموذج أوروبا على الأمة في الصين أو اليابان أو الهند أو المكسيك، وبطبيعة الحال على المجتمعات المسلمة. وحاليًا مع اكتساح العولمة، قد يبدو الأمر بدهيًا أن نفكر من داخل منظومة فكرية واحدة، لكن السياقات التاريخية للمجتمعات تختلف عن سياقات بناء الثقافة والعلاقة بالدين وبناء الدولة والأمة، ولا يمكن فصلها عن هذه السياقات. فتاريخ الأنثروبولوجيا هو تاريخ نماذج وبراديغمات وأنماط مثالية استنبطت من دراسة مجهرية. لكن حتى في هذه الحالة، فإن النموذج كان يجب أن يحترم شروطًا كي يُعمّم، لا يوجد نموذج صافٍ في المطلق. ولا يُخفي غلنر انجذابه إلى النماذج الصافية، فهي التي تُمكّنه من الشعور بالرضا، كما يقول: «في الحقيقية، إنني أحب النماذج الأنيقة والصافية Neat, Crisp Models إلى حد كبير، وأحاول اتّباعها، وسأكون غير مرتاح جدًا إذا لم يكن لدي نموذج. أشعر بالرضا إذا كانت هناك بنية أنيقة وجميلة، وإذا لم تكن هناك بنية، فأنا أشعر بالذنب»، و«أي نموذج واضح أفضل من لا شيء»(80).

نقول إن الحاجة المنهجية إلى النموذج النظري وتعميمه، لا تحصن صاحبها ضدّ النقد. الشروط التي وضعها غلنر لم تكن تتوافر في كل المجتمعات التي عمّم عليها بعد ذلك نموذجه التحليلي. تعدّد ثقافة المجتمعات وسياقاتها التاريخية وخصوصيتها يجعل من الصعب الحديث عن الإسلام في صيغة المفرد. ولا يمكن الحديث عن «إسلام» أو «مجتمع مسلم» واحد من المحيط الأطلسي إلى شرق آسيا، حتى لا نسقط في نظرة «جوهرانية» للإسلام. وهذا بالفعل ما سقط فيه غلنر. ويحمل استعمال مفهوم «مجتمع مسلم» نظرةً جوهرانية إلى الإسلام؛ إذ من النادر مثلاً أن نجد أنثروبولوجيًا يضع عنوانًا من قبيل «المجتمع المسيحي»، لأن الباحث درس مجتمعًا محليًا يعتنق أفراده الدين المسيحي. وتزداد المفارقة حين يتم تعميم تلك الدراسة على كل المجتمعات التي تعتنق المسيحية من أوروبا وآسيا وأميركا وأفريقيا. ونتفق مع الانتقادات التي وجّهها طلال الأسد إلى غلنر في مقالته «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام»(81)، التي تناول فيها الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر بشأن الإسلام، حيث طرح الأسد سؤالاً حول معنى أنثروبولوجيا الإسلام الذي تزايد في منشورات الأنثربولوجيين الغربيين، ومدلولات كلمة إسلام ومسلم في تلك المنشورات، وما المقصود بأنثروبولوجيا الإسلام وما موضوعها، موضحًا أنه من الصعب أن نجعل من الإسلام مفهوميًا موضوعًا لدراسة(82).

لا نستغرب كثيرًا هذه المقاربة الجوهرانية من غلنر لأنه ينتمي إلى المدرسة الدوركهايمية الكليانية Holiste التي تنحو إلى جوهرانية الثقافة في المجتمع. إسقاط غلنر مفهوم الثقافة العليا ودورها في بروز القومية والأمة في أوروبا على المجتمع المسلم من جهة، واختزاله الثقافة العليا في الثقافة العالمة التي تمثلها فئة الفقهاء والمثقفين الأصوليين السلفيين في القرن العشرين من جهة أخرى، جعلا تحليله للقومية والأمة والدولة في دول المغارب تكتنفه تناقضات، ولا يصمد أمام محك التجربة التاريخية لهذه البلدان وواقعها.

(80) John Davis, "An Interview with Ernest Gellner," *Current Anthropology*, vol. 32, no. 1 (1991), p. 83.

(81) Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle*, vol. 17, no. 2 (2009), pp. 1–30.

(82) Ibid., pp. 1–2.

في الأخير، لا يمكننا إلّا أن نشيد بالمجهود الفكري لهذا المفكر الذي يبقى عمله، على الرغم من كل الانتقادات، مساهمةً تحتاج إلى مزيد من القراءة والتعريف في الوسط العلمي في المجتمعات الإسلامية.

References المراجع

العربية

سبيلمان، جورج. **المغرب: من الحماية إلى الاستقلال (1912–1956)**. ترجمة محمد المؤيد. الدار البيضاء: أمل، 2014.

العروي، عبد الله. **استبانة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2016.

غلنر، إرنست. **مجتمع مسلم**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005.

الأجنبية

Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle*. vol. 17, no. 2 (2009).

Davis, John. "An Interview with Ernest Gellner." *Current Anthropology*. vol. 32, no. 1 (1991).

Gellner, Ernest. "Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism in North Africa: A Case Study." *Archives de Sociologie des Religions*. no. 15 (1963).

________. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

________. "The Unknown Apollo of Biskra: The Social Base of Algerian Puritanism." *Government and Opposition*. vol. 9, no. 3 (1974).

________. "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim." *Government and Opposition*. vol. 10, no. 2 (1975).

________. "Trousers in Tunisia." *Middle Eastern Studies*. vol. 14, no. 1 (1979).

________. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

________. *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

________. *Nations et nationalisme*. Benedicte Pineau (trad.). Paris: Payot, 1989.

________. "Le nationalisme en apesanteur." *Terrain*. vol. 17 (1991).

________. "Studies on North Africa: Introduction to a New Series." *Government and Opposition*. vol. 26, no. 3 (1991).

________. *Postmodernism: Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.

________. *Encounters with Nationalism*. London: Blackwell, 1994.

________. *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. London: Penguin Press, 1994.

________. *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1997.

________. "La religion et le profane: Islam, nationalisme et marxisme au XXe siècle." *Commentaire*. vol. 22, no. 85 (1999).

Hall, John A. (ed.). *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion, 1972.

Laroui, Abdallah. *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* Paris: François Maspero, 1974.

Malesevic, Sinisa & Mark Haugaard (eds.). *Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rivet, Daniel. *Histoire du Maroc: De Moulay Idrîs à Mohammed VI*. Paris: Fayard, 2012.

Robertson, Roland (ed.). *Sociology of Religion: Selected Readings*. London: Penguin, 1969.

صدر حديثًا



غسان الكحلوت

العمل الإنساني

الواقع والتحديات

منذ نحو قرنين، أمسى العمل الإنساني معتمِدًا على مشاعر الإيثار وحب الخير، وبعد تأسيس النظام العالمي الجديد في نهاية الحرب العالمية الثانية، وإثر الدعوة إلى عالم خالٍ من الحروب والصراعات، لزم إنشاء إطار مؤسسي تنتظم فيه الدول ذات السيادة، بدءًا من استبدال عصبة الأمم بهيئة الأمم المتحدة وما تبعها من مؤسسات ووكالات. لكن الطبيعة الإنسانية تبقى متفاوتة، فلم تنتهِ الحروبُ والصراعات، وبقيت مجتمعاتٌ ودولٌ في حاجة إلى المساعدة، ولا تستطيع مواجهة الكوارث الطبيعية والحروب المدمرة بنفسها. صارت حوكمة العمل الإنساني ضرورة وحاجة، وكذلك المهنية في العمل الإنساني، ما انعكس تغيّرًا في اختصاص العاملين الإنسانيين.

هذا الكتاب تأسيسي في العمل الإنساني لِتَبْيِئَة هذا الحقل الأكاديمي الجديد عربيًا، والمساعدة في تكوين باحثين وفهمهم الموضوعات المختلفة في هذا المجال، وتنمية كفاءاتهم وخبراتهم اللازمة في إعداد بحوث المجال الإنساني ودراساته.



بشيري حمزة | Bachiri Hamza*

نظرة مغايرة إلى السكن الفوضوي في مدينة وهران القبو والسطح والفضاء المحول

Different Perspective of the Informal Housing in the City of Oran The Basement, Roof, and Transformed Space

ملخص: تسلّط هذه الدراسة الضوء على أحد أشكال السكن الفوضوي في محيط وسط مدينة وهران في الجزائر، والذي يتمثل في سطوح العمارات السكنية وأقبائها. وقد انتشرت الظاهرة في أغلب المدن الجزائرية إثر أزمة السكن، على نحوٍ شوّه المدينة وأثّر في بنيتها التحتية والجمالية. وتبحث الدراسة في الجانب الاجتماعي للعلاقةٍ بين شكل السكن واستراتيجيات الفاعلين، في إطار فضاء اجتماعي مبني على روابط اجتماعية متعددة، يتحول السكن بموجبها وسط المدينة إلى علاقة انتماء وتَماهٍ بينه وبين قاطنه.

كلمات مفتاحية: وهران، السكن العمراني، المدينة، التشوّه العمراني، استراتيجية الفاعلين.

Abstract: This study sheds light on the informal residential areas around central Oran, Algeria, symbolised by the roofs and cellars of residential buildings clumsily dotted about. It is a phenomenon that spread across most Algerian cities following the housing crisis, distorting the infrastructure and cityscape. The study examines the social aspect of the relationship between the housing and the strategies of the inhabitants in navigating a social space based on multiple social ties. The inhabitants and the residences merge to form a relationship of belonging and interdependence.

Keywords: Oran, Urban Housing, City, Urban Deformation, Actors' Strategy.

* باحث في مركز البحث العلمي والتقني في علم الإنسان الاجتماعي والثقافي، وهران، الجزائر.

Researcher at the Center for Scientific and Technical Research in Social and Cultural Anthropology, Oran, Algeria.

مقدمة

شهدت المدن في الدول المغاربية تحوّلات كبرى منذ الاستقلال، ومسَّتها تغيرات في مستويات عدة؛ إذ تصنع المدينة التغيير وتتأثر به[1]. وعلى الرغم من الجهود المبذولة لتحسين صورة هذه المدن، فإن الحديث عن «أزمة المدينة المغاربية» لا يزال راهنيًا؛ وتتجلّى مظاهر هذه الأزمة في تنامي أشكال العنف الحضري والتهميش والإقصاء وغيرها من المشكلات، مثل النقل الحضري وازدحام الحركة المرورية التي تنمو وتتكاثر مع تزايد حجم المدن الجزائرية وكثافتها التي نجمت عنها مشكلة السكن، متضافرة مع مشكلات اجتماعية واقتصادية وبيئية أخرى.

إذا اعتبرنا أن المدينة هي واجهة المجتمع الذي يسكنها، وتتمظهر فيها المشكلات الناجمة عن استعمال السكن وفضاءات المدينة، فإن الحديث عن المدينة المعاصرة في الجزائر يرتبط بالمشكلات الاجتماعية والمظاهرات والاحتجاجات التي يحرِكها في الأغلب مشكل السكن، ويقودها شباب ثائرون ومتذمّرون من الأوضاع الاجتماعية ورافضون واقعهم اليومي. وبذلك ترتبط ثلاثية: «المدينة والسكن والشباب»، لتتشكل بوصفها محورًا أساسيًا تدور حوله حياة الفاعلين الاجتماعيين في الوسط الحضري.

ورثت مدينة وهران – ميدان دراستنا – وعاءً عقاريًا سكنيًا معتبرًا عن الحقبة الاستعمارية؛ إذ قُدّر عدد الوحدات السكنية في عام 1954 بـ 435925 وحدة سكنية[2]، لكن بدأ هذا العدد يتناقص. وتغيب الإحصاءات الجديدة الخاصة ببيوت السكن التي ما عادت صالحة للسكن بفعل انهيار العمارات، أو تحويل البيوت الخاصة إلى محالّ تجارية، ويبدو ذلك جليًّا من خلال نسبة توزيع البيوت في أحياء وسط المدينة، وترحيل سكان هذه العمارات إلى أحياء سكنية جديدة.

ما عاد هذا الوعاء يلبّي طلبات السكن بفعل النمو الديموغرافي وزيادة الطلب عليه في النسيج الحضري عبر أغلبية المدن الجزائرية[3] منذ الاستقلال حتى بداية التسعينيات[4]، وكانت للدولة آنذاك القدرةُ على التحكم في البيوت (السكنات) التابعة لها وانتهاج سياسة حضرية جديدة تتماشى مع التحولات التي شهدتها الدولة عقب استقلالها. ويعبّر معاوية سعيدوني عن ذلك بأن المدينة وإن استفادت «من التطور والنمو، فإنه لم يكن يُنظر إليها كظاهرة عمرانية، فكانت مجالاً لتهيئة عمرانية لا تخضع لضوابط محددة بدقة، وكانت السلطات العمومية تُنجز تجمعات السكن الكبرى من دون

(1) معاوية سعيدوني، «أزمة التحديث والتخطيط العمراني في الجزائر جذورها، واقعها، آفاقها»، **عمران**، العدد 16 (ربيع 2016)، ص 17.

(2) Toumi Raid, "La question de logements en Algérie: Les maximes existent toujours dans Le monde; il suffit de les appliquer! (pascal)," Research Gate, 2016, p. 3, at: https://bit.ly/2U8QtJs

(3) Saïd Belguidoum, Raffaele Cattedra & Aziz Iraki, "Villes et urbanités au Maghreb," *Année du Maghreb*, no. 12 (June 2015), pp. 11–32.

(4) Aïmène Said, "Le logement social urbain et la dynamique spatiale: Stratégie des acteurs décideurs à Oran (1990–2000)," *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, no. 29–30 (Juillet–Décembre 2005), pp. 231–247.

التفكير في إنجاز المرافق التي تتطلّبها، بينما كان أصحاب المشاريع الخاصة يبنون خارج القانون فوق أرض غير صالحة للبناء والتعمير»[5]. وعلى الرغم من أن الدولة انتهجت سياسات متعددة[6] من أجل ضمان السكن اللائق للمواطن، وهذا دليل على معرفة الدولة بمشكلة السكن، فإن الحلول لا تزال بعيدة عن طموحاته. واعتُبرت السكنات في أحيان كثيرة من منظور الكمّ لا غير، ما جعل الإهمال يمسّ الجوانب التي يتيسر بفضلها أو يتوقف عليها الازدهار الشخصي والتوافق مع المجتمع والاندماج ضمنه. ونجم عن مثل هذه المنهجية، في أغلبية الأحيان بناء «الأحياء-المراقد»، التي أدّت إلى زيادة الفوارق وتفاقم مشاعر الإحباط والتهميش الاجتماعي[7]. في السياق نفسه، «ظلت حركة التحديث بعد الاستقلال كما كانت في الفترة الاستعمارية، فوقية إدارية مُحتكرة، غُيِّبت عنها قوى المجتمع، فتعمّقت الحالة الانفصامية وأزمة التحديث والتخطيط»[8].

تحاول هذه الدراسة لفت النظر إلى مظهر آخر من مظاهر السكن الفوضوي[9]، «وهي كل السكنات غير المشروعة التي تتشابه مع كل النشاطات غير الشرعية التي تتطور خارج القوانين واللوائح المشروعة والتي تكون عادة في الهامش وتكون معارضة للإنتاج 'الحديث' الذي يقوم على التقسيم الفني والاجتماعي لمؤسسات العمل التي يتم الترويج لها من قبل الرأسمالية وتنظمها الدولة»[10] في الجزائر بالتحديد، لأن كثيرًا من الدراسات تناولت على نحو معمّق ومختلف خصائص السكن الفوضوي خارج المدينة، أو ما يطلق عليه الأحياء أو السكنات الفوضوية، ويعبّر عنها شعبيًا بـ «الفوضوي». ونتطرّق إلى هذا النوع من السكن الذي لا يقع على أطراف المدينة، حيث يكون مرئيًا ومحدد المواقع، بل إلى السكن الفوضوي الذي يوجد على سطوح العمارات أو في أقبائها؛ هذه المساكن التي لا ينتبه إليها الجميع، وتغضّ السلطات العمومية الطرف عنها. لذا، يستهدف تساؤلنا البحث في ظروف نشأة هذه المساكن وعواملها، وكيفية مساهمتها في رسم صورة المدينة؟ ونحاول معالجة هذه الوضعية الصعبة والهشّة داخل المدينة باعتبارها تحوي في طياتها مفارقة، حيث يراوح الساكن بين التعلق بالوسط الحضري والحي ورمزية السكن وسط المدينة، وصعوبة العيش في مجال غير قابل للسكن (القبو أو سطح العمارة أو ما يسمى «بيت الغسيل» أو المخزن). وفي المقابل، تعتبر شكلًا من البنايات الفوضوية التي يتضاعف عددها وتؤدي إلى تشويه المدينة، ويُفقدها طابعها العمراني، خصوصًا في الأحياء الموجودة على مستوى المركز، لتتزايد تزايدًا سرطانيًا عبر مختلف أرجاء المدينة، بفعل ظاهرة النمو الحضري الذي عرفته مدينة وهران عبر تاريخها الحديث، وتضافر أسباب عدة أيضًا، يمكن ذكر بعضها، مثل: مخلّفات الأزمة الأمنية التي مرت بها البلاد خلال تسعينيات القرن الماضي وما تبعها

(5) سعيدوني، ص 18.

(6) Saïd Belguidoum & Najet Mouaziz, "L'urbain informel et les paradoxes de la ville algérienne: Politiques urbaines et légitimité sociale," *Espaces et sociétés*, vol. 3, no. 143 (2010), p. 104.

(7) Abed Bendjelid, "La fragmentation de l'espace urbain d'Oran (Algérie). Mécanismes, acteurs et aménagement urbain," *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, no. 5 (Mai–Août 1998), pp. 61–84.

(8) سعيدوني، ص 21.

(9) اخترنا استعمال عبارة السكن الفوضوي بدلًا من العشوائي، لأنه الأكثر استعمالًا في الوسطين الشعبي والرسمي الجزائريين.

(10) Belguidoum & Mouaziz, pp. 101–116.

من هجرة قسرية طلبًا للأمن[11]، متزامنًا مع الأزمة الاقتصادية التي واجهتها البلاد، وامتدت انعكاساتها حتى اليوم.

أولًا: منهجية البحث وجمع المعطيات

أجريت هذه الدراسة في مدينة وهران، التابعة إداريًا لولاية وهران، وتقسم المدينة قطاعات حضرية وبلديات عدة، كلها في نسيج عمراني واحد، كما توضحها الخريطة، وهي مدينة ساحلية، تقع في الغرب الجزائري، وتعتبر ثاني أكبر المدن الجزائرية، بعد الجزائر العاصمة، وتُقدّر مساحة الولاية كلها بـ 2114 كيلومترًا مربعًا، وعدد سكانها نحو 1454078 نسمة، بكثافة سكانية قدرت بـ 746 نسمة في الكيلومتر المربع الواحد[12].

بالنسبة إلى عينة الدراسة، اعتمدنا على نوعين من العيّنات: العيّنة الأولى خاصة بأحياء المدينة، تضم حي يغمراسن – سان بيار – سابقًا، التابع لبلدية وهران، والقطاع الحضري سيدي البشير، الواقع في وسط المدينة[13] الذي يتكوّن من مجموعة من الأحياء التي تتميز بوسطها الحضري ذي الطابع الأوروبي، ويصطلح على تسميته «النواة الاستعمارية» التي تمثل النسيج العمراني القديم للمدينة، وتتكوّن من أحياء تقلّصت فيها الوظيفة السكنية عدا الشوارع الرئيسة والأحياء الراقية، بفعل تدهور البنايات، واستبدالها بالمحال التجارية، ويعود ذلك إلى أنها الوجهة الأكثر إقبالًا للسكان الوافدين من مختلف ولايات الجزائر، وولايات الغرب تحديدًا[14]. فوهران مدينة «جاذبة لميزاتها الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والفرص التي تتوفر عليها»، ما جعلها تعاني مشكلات السكنات الفوضوية بأشكالها كلها[15]، خصوصًا بعدما عرفت إهمالًا للنواة الاستعمارية التي لم تتسنّ لها أدوات التعمير أو الترميم الخاصة بها إلّا مؤخرًا[16]، وعجز العرض عن تغطية الطلب على السكن بعدما تشبّع الوعاء السكني الموروث عن الحقبة الاستعمارية[17]. لذا، جعلت هذه المشكلاتُ والاختلالاتُ الوظيفيةُ

(11) Malika Touati, "La périphérie Est d'Oran (Algérie): Mécanismes de formation et modes d'intervention," *Villes et metropoles algériennes*, Sid–Ahmed Souiah & Chantal Chanson–Jabeur (dir.) (Paris: L'Harmattan, 2015), p. 161.

(12) "Population RGPH 2008: Population résidente par âge, par sexe et par wilaya," Office National des Statistiques, accessed on 25/10/2020, at: https://www.ons.dz

(13) تتكون بلدية وهران من 12 قطاعًا حضريًا، يتوسطها وسط المدينة الحالي التابع إداريًا للقطاع الحضري سيدي البشير.

(14) Abdelkader Lakjaa, "Oran, une ville algérienne reconquise: Un centre historique en mutation," *l'Année du Maghreb*, vol. 4 (2008), p. 4.

(15) Bendjelid, p. 4.

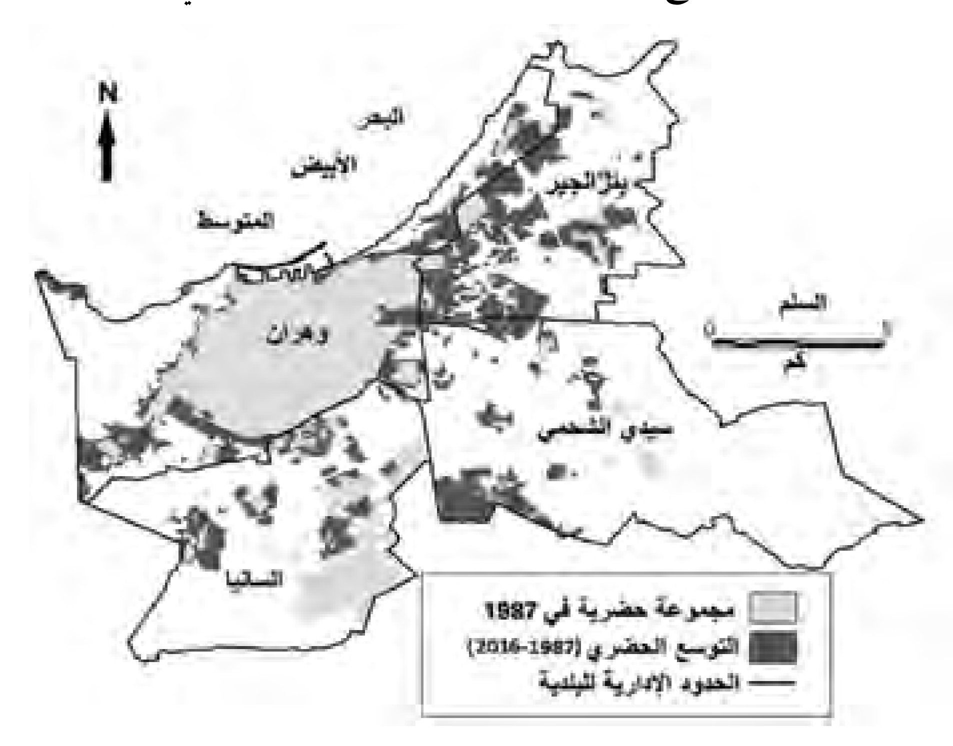
(16) تأخر صدور المرسوم الخاص بمراكز المدن حتى عام 1983 (المرسوم 38–683) (26 تشرين الثاني/ نوفمبر 1983) الذي حدد باقتضاب شروط التدخل في النسيج العمراني القديم وعمليات التخطيط المختلفة المتعلقة به.

(17) فاطمة طهراوي، «التحولات المرفولوجية والوظيفية للسكن وأثرها على المحيط العمراني في الجزائر: حالة مدينة وهران»، **إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية**، العدد 5 (أيار/ مايو–آب/ أغسطس 1989)، ص 10–20.

المدنَ تعيش في وضع هشّ، منذ أواسط السبعينيات حتى نهاية عام 1991[18]. وتُقدّر مساحة بلدية وهران بـ 64 كيلومترًا مربعًا، وعدد سكانها بـ 674273 نسمة[19].

كذلك حي إيسطو التابع إداريًا لبلدية بئر الجير التي تعتبر امتدادًا لبلدية وهران نحو الشرق بمساحة قدرها 32.46 كيلومترًا مربعًا، ويُقدّر عدد سكانها بـ 171883 نسمة[20]. وجرى اختيار الحيّين بطريقة قصدية، انطلاقًا من معطيات الباحث التي حصل عليها من المصالح التقنية لبلدية وهران، وملاحظاته الأولية، من أهمها احتواء الحيّين على عدد كبير من هذه البيوت والبنايات، وبروزها بصيغة أثّرت في الوجه الجمالي للعمارات، إضافة إلى وجودها في مناطق مهمة في المدينة، بين المركز الذي يمثل الطراز المعماري ما قبل الاستقلال، والحي الثاني الذي يمثل فترة التشييد الوطنية، حيث تُعتبر هاتان البلديتان الأقل مساحة والأكثر كثافة سكانية، وأجريت الدراسة على مستوى وسط المدينة.

خريطة توضح الحدود الإدارية لبلدية وهران وتوسعها العمراني



المصدر:

Zakaria Smahi, "Etude de la dynamique côtière de l'ouest algérien par utilisation de la télédétection et des systèmes d'information géographiques," Diplôme de Doctorat en Sciences de Géographie et de l'Aménagement du Territoire, Université d'Oran 2, 2019, p. 15.

(18) Fouzia Bendraoua, "Décalage entre la ville projetée et la ville fabriquée: Le cas de la ville d'Oran," in: Sid Ahmed Souiah & Chantal Chanson–Jabeur (dir.), *Villes et métropoles algériennes* (Paris: L'Harmattan, 2015), p. 139.

(19) "Population RGPH 2008."

(20) Ibid.

أما بالنسبة إلى العيّنة الثانية التي تشمل السكان الذين يشغلون هذا النوع من السكنات، فاضطررنا إلى اختيار العينة المتاحة؛ أي التي أمكننا العثور عليها في الميدان بسبب غياب معلومات موثقة عن الظاهرة، وتم سحب مفرداتها بأسلوبين: الأول عن طريق التواصل المباشر بالمستجيبين، والثاني عن طريق كرة الثلج، وذلك للأسباب التالية: تعتبر هذه الفئة حذرة جدًا في تصريحاتها والتعريف بنفسها، كونها تخشى من الجهات الرسمية والمتابعات القانونية، وهي على قناعة بأن العمل الذي تقوم به منافٍ للقانون، على الرغم من ادّعاء كثيرين من أفرادها أنهم لا يعبؤون بالسلطة ويكيلون لها الانتقادات؛ وقد فرضت هذه الخصوصية نوعًا من الصعوبة الميدانية.

مكّننا عاملٌ في المصلحة التقنية للقطاع الحضري – باعتبار قربه من بعض الساكنة بحكم وظيفته – من التواصل مع سيدة تسكن إحدى العمارات ولها معارف كثرٌ في الحي، تقتسم معهم المشكل نفسه، ومنها توسعت سلسلة المستجيبين الذين وصلنا إليهم، ليصبح عددهم اثني عشر مستجيبًا، إضافة إلى الموظفين الإداريين الذين لم تأخذ مقابلاتهم وقتًا طويلًا، واتّصفت بطابعها الرسمي الإداري الذي يتميز بالتحفظ، ولجأنا إلى هذه الفئة من أجل الاستئناس بآرائهم عند تفسير نتائج المقابلات التي تتم مع العيّنة الفعلية ذات الصلة المباشرة بالموضوع المدروس.

اعتمد الباحث أيضًا تدوين مضمون المقابلة في حالة عدم سماح المستجيبين بالتسجيل الصوتي (مع التسجيل الصوتي في الحالات التي قبلت بذلك)، بسبب تخوّفهم من جهة، وعدم اعتيادهم هذا الأسلوب من جهة أخرى، على الرغم من مسار الطمأنة الذي باشره الباحث معهم. أما بخصوص المدة التي استغرقتها هذه المقابلات، فاختلفت تِبعًا للمستجيبين؛ إذ كان يبدي بعضهم تعاونًا كبيرًا ورغبة في الكلام والإجابة عن الأسئلة الموجّهة إليهم، وهؤلاء استغرقت مقابلتهم مدة راوحت بين 40 و60 دقيقة، أما الآخرون (ثلاثة مستجيبين)، فلم تتجاوز مدة المقابلة معهم 30 دقيقة، ومكّنتنا أغلبية هذه المقابلات من التعرف إلى ممارسات المستجيبين وتصوّراتهم إزاء هذه السكنات ونظرتهم إلى التحوّلات التي عرفتها مدينتهم.

نظرًا إلى طبيعة الموضوع وخصوصية المجتمع البحثي المدروس، استخدمنا المنهج الكيفي الذي يمكن أن يتيح لنا فهم الظاهرة، لكن العمل الميداني استغرق ما يقرب من شهرين ونصف الشهر من العمل اليومي المتواصل، كما اضطررنا إلى إجراء بعض التحقيقات الميدانية المكملة، على نحو متقطع مع مستغلّي هذه الفضاءات.

إننا في هذه الدراسة أمام شكل آخر من السكنات الفوضوية تقع في عمق المدينة وليدة استراتيجيات ساكنة المدينة أنفسهم، وليس مستغلّيها من فئة الوافدين الجدد كما يمكن أن يعتقد البعض. تتطور الظاهرة على نحو عملية انشطارية، يساهم فيها عدد كبير من الفاعلين، إذ تنطلق في البدء من البحث عن مسكن بالقرب من الأهل، خصوصًا بعد زواج الشاب، وتضعه هذه الرحلة أمام خيار واحد، هو السكن على السطح، أو في القبو، لكن تختلف كيفية الاستحواذ عليه، فإما أن تكون المبادرة خاصة بملء الفراغ الموجود في السطح، في حال وجود بيت الغسيل، وإما أن يكون السطح أو القبو غير مسكون. لكن

إذا تعذّر الأمر، فقد يلجأ الشاب إلى شراء هذا المسكن من شخص آخر، وهنا يختلف الثمن بحسب حالة المسكن، بعقد ضمني يشترط فيه أن يكون المشتري من سكان الحي، أو من العمارات المجاورة المعروفة حتى لا تُقدَّم ضدّه شكوى إلى مصالح شرطة العمران أو المصالح التقنية للبلدية.

أُجريت الدراسة تحت ضغوطات عدة، منها خوف من عدم استقرار القاطنين في هذه السكنات، إلّا ما ندر، تماشيًا مع الكثير من العوامل المؤثرة في بقائهم أو في رحيلهم، مثل الاستفادة من السكنات الاجتماعية، أو اليأس من الاستفادة من هذا النوع من السكنات، فيغيّر الساكن استراتيجيته نحو طرائق أخرى للاستفادة من السكن، أو تتحسن ظروفه الاقتصادية ويؤجر بيتًا لائقًا في مكان آخر من المدينة.

تم إجراء مقابلات أخرى مع فاعلين آخرين مسؤولين عن مؤسسات على صلة بالموضوع، مكّنتنا من التعرف إلى نمط العلاقة في الفضاء العمومي المشترك، حيث تظهر بوصفها علاقة تضامنية، أو تعكس مصالح متبادلة، تمثّل نوعًا جديدًا من التضامن المبني على علاقات الجوار والأقدمية في العمارة، ويُلغي هذا الشكل من العلاقة فكرة ضعف الترابط في الوسط الحضري، حيث تجري عملية إعادة تشكيله في طابع جديد يتماشى مع النمط الحضري.

ثانيًا: السكن في القبو أو فوق العمارة: اختيار أم ضرورة؟

في الغالب تتناول الأبحاث السكن الفوضوي الذي يحيط بالمدينة أو يقع على تخومها، لكننا نهتمّ بالسكن الفوضوي في قلب المدينة، ويمثل مجموع السكنات المتكوّنة من غرفة أو غرفتين ومطبخ على أكثر تقدير، شيّدها أحد ساكنيها إما فوق سطوح العمارات وإما تحتها في الأقباء بطريقة «غير قانونية». وحاولنا التركيز على ذلك التحول في المظهر الخارجي، خصوصًا العلوي والسفلي للعمارة، ولماذا توجد في بعض العمارات وتغيب في أخرى؟ حيث بيّنت الدراسة أن هذا النوع من السكنات يوجد في العمارات التابعة لديوان الترقية والتسيير العقاري OPGI، أو السكنات الاجتماعية الموزّعة من الدولة[21]، أي السكنات الموروثة من الحقبة الاستعمارية، لكن من خصائصها أنها ذات ملكية عمومية، وفي السكنات الوظيفية التي بنيت بعد الاستقلال وشُيّدت للحد من أزمة السكن خلال ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، وتدخل في إطار «السكنات الاجتماعية». القاسم المشترك بين هذه الصيغ كلها هو أنها تابعة للدولة من حيث الملكية والتسيير؛ إذ يُشرف ديوان الترقية والتسيير العقاري على عدد كبير من السكنات في وسط مدينة وهران، سواء على شكل شقق سكنية أم محالّ تجارية أم مستودعات[22]، ولديه صلاحيات البيع والإيجار والتسيير، لكن الأمور تغيّرت عندما صدرت القوانين الخاصة بالتنازل عن السكنات لمصلحة مستغلّيها في بداية الثمانينيات، كما هي الحال مع نمط السكن الوظيفي. والملاحظ هو أن توسع حي إيسطو أدى إلى عمليات التبادل القانونية وغير

(21) معطيات ديوان الترقية العقارية، كذلك كان يوجّه الباحث سؤالًا في المقابلة إلى المستجيب عن طبيعة ملكية العمارة؛ هل هي ملكية خاصة أم ملكية عمومية؟

(22) «دواوين الترقية والتسيير العقاري (OPGI)»، وزارة السكن والعمران والبيئة، شوهد في 2020/11/12، في: https://bit.ly/3okIYfN

القانونية للسكن، من بيع وكراء خلال التسعينيات من المستفيدين الأوائل، خصوصًا مع تسوية عقود ملكية هذه السكنات لفائدة الأساتذة والعمال الجامعيين. وتحوّل الحي من جراء عمليات التبادل، من حي خاص بالأساتذة وعمال قطاع التعليم العالي، إلى حي مختلط يتكوّن من مختلف الشرائح الاجتماعية، ما أوجد ممارسات جديدة إزاء السكن وحيازة المجال العام واستعماله، كان من أبرزها الاستحواذ على الأقبية الموجودة على مستوى هذه العمارات (لا تحتوي هذه العمارات على منافذ إلى السطوح) من أُسَر جديدة، وتحويلها إلى مساكن. في مقابل ذلك، تحتوي سكنات أحياء وسط المدينة (ذات الطابع الأوروبي) على سكنات فوضوية فوق سطوح العمارات. الفرق هنا ناتج من تغيّر تصاميم العمارات بحسب المجتمعات التي كان السكن موجّهًا إليها[23]، وبحسب الاستعمالات المرجوّة لتلك الفضاءات؛ فالسطح كان مجالاً واسعًا وجماعيًا مشتركًا بين سكان عمارات وسط المدينة، حيث يُستخدم لنشر الغسيل، أو الجلوس بغرض الاستمتاع بأشعة الشمس، أو السمر ليلاً من ساكنتها المعمرين الفرنسيين إبان الفترة الاستعمارية.

تُعدّ هذه الظاهرة، بحسب البعض، «علامة سوداء»؛ لأنها تمثّل برأيهم عبئًا زائدًا على العمارة غير مدفوع الأجر، يُسرّع عملية تآكلها، كما تمثّل بؤرة لإعادة إنتاج السكنات الهشّة واستمرارية تزايد عدد طالبي السكن. وساعدتنا المقابلات التدعيمية التي أنجزناها مع بعض الموظفين في التعرف أكثر إلى هذه الظاهرة ودوافعها وتعامل السلطات معها؛ حيث إننا كنا نحاول فهم الاستراتيجيات المعتمدة من السكان (الفاعلين) في اختيار هذا النوع من السكن، والأسباب التي تدفعهم إلى البقاء فيه وتحمّل ضغوطه وإكراهاته بما هو سكن هشّ وعارض، وكيف جرى حصولهم على هذا السكن؟ وفي أي ظروف وبأي شروط؟ وبأي نوع من التفاوض؟ ومع من يجب التفاوض؟

الميدان وحده كان كفيلاً بإجابتنا عن هذه الاستفهامات. في مقابلة مع إحدى المستجيبات من ساكنة الأقباء (امرأة تشتغل منظفة في مؤسسة عمومية)، صرحت لنا بأنها «اشترت مع زوجها هذا المسكن وأعادت تهيئته وتنظيمه في غرفتين صغيرتين ومطبخ ومرحاض، وهي تعيش فيه منذ أكثر من عشرين عامًا مع ولدين وبنت بعد طلاقها من زوجها. وتؤكد أنها استفادت من توصيل خط الكهرباء والماء، وتدفع فواتيرهما بانتظام، بيد أنها من الناحية القانونية لا تملك مسكنها نظرًا إلى غياب عقد رسمي يوثق ملكيتها له، ومن ثم لا يُعترف بمسكنها لدى السلطة المختصة». إن هذا المجال الذي تراه هو مسكن، يُعتبر بالنسبة إلى المصالح الإدارية قبوَ عمارةٍ غير مُهيّأ للسكن[24]. وهنا نكون إزاء حالة صعبة، فمن حيث القيمة الاقتصادية والتجارية، يعتبر هذا الفضاء مسكنًا، ويترتب على استغلاله دفع فواتير الماء

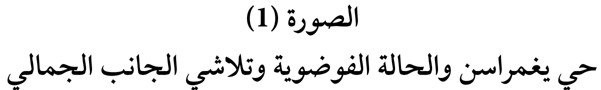
(23)كانت العمارات الموجودة في وسط مدينة وهران للميسورين من المعمرين الفرنسيين، حيث تتماشى الهندسة المعمارية مع الحالة الاقتصادية والاجتماعية لسكان العمارات، والسكن في العمارة في وسط المدينة دليل على التحضر، عكس الهندسة المعمارية التي بدأت بعد الاستقلال، التي ما عادت تراعي أيًا من وظائف السكن، مثل الترفيه والتسلية، ولا تلبّي حاجات السكان على نحو نشر الغسيل والتهوئة، فتحوّلت إلى ما يشبه المراقد العامة.

(24) استخدمنا كلمة «قبو» باعتبارها الأكثر تداولاً بين المستجيبين. لكنّ هناك فرقًا بين القبو أو الأقباء les caves التي توجد على مستوى السكنات القديمة عادة وتُستخدم في أغراض التخزين، والفراغات الصحية les aires sanitaires الموجودة بكثرة تحت العمارات حديثة التشييد، وغرضها تسهيل مراقبة قنوات الصرف الصحي، وتحوّلت بدورها إلى مساكن.

والكهرباء؛ أما من حيث حيازة الملكية القانونية، فذلك أمر متعذّر الوقوع، لأن هذا الفضاء يُقوّم بوصفه عقارًا غير قابل للسكن، والمستجيبة مطالبة بإخلائه لأنه يهدّد العمارة.

من جانب آخر، أكدت الحالة المذكورة، معاناتها مشكلات عدة، على المستوى الاجتماعي والنفسي والصحي، ومنها على الخصوص صعوبات اندماج الأبناء في الوسط الحضري للمدينة[25]، وهي المشكلة التي تقتسمها مع جيرة آخرين يعيشون في هذا الفضاء السفلي تحت العمارة[26]. وقد اختار هؤلاء البقاء في وسط المدينة عوض التنقل للعيش في الأحياء الجديدة، سواء في سكنات جماعية أم في سكن فردي، وتزداد أمورهم تعقّدًا اليوم، خصوصًا مع كبر الأبناء وتغيّر الجيران في العمارة وتدهور حالتها.

وبخصوص التغير الذي أحدثه هذا النوع من السكن على العمارة والتشويه الذي لحق بها، لا تُبدي المستجيبة أي اهتمام، وهي مثل غيرها من المنتمين إلى هذه الفئة، تقوّم نفسها بصفتها مضطهَدة، ومن حقها الاستفادة من مسكن، وآخر تفكيرها هو التأثير في مورفولوجية العمارة، سواء تعلّق الأمر بالبعد الجمالي أم بهيكل العمارة برمتها وبنيتها.


الصورة (1)

حي يغمراسن والحالة الفوضوية وتلاشي الجانب الجمالي

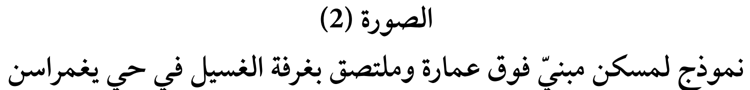


المصدر: من تصوير الباحث.

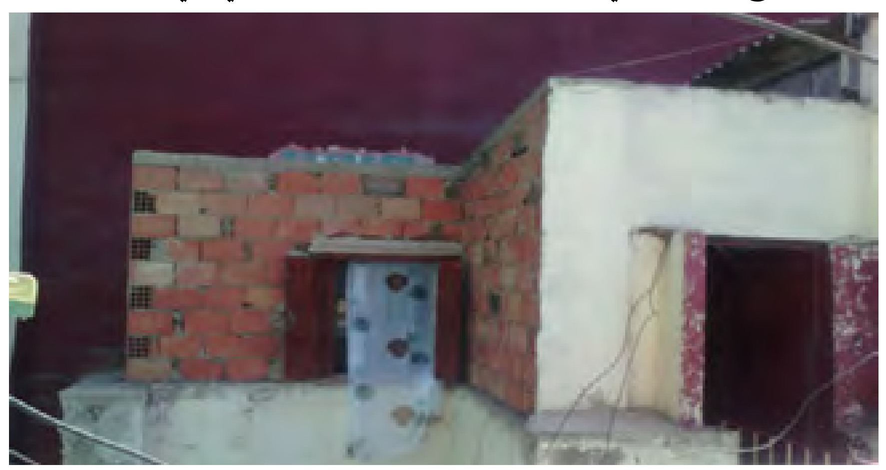
(25) محمد فريد عزي، «شباب المدينة بين التهميش والاندماج: اقتراب سوسيوثقافي لشباب مدينة وهران»، **إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية**، العدد 5 (أيار/ مايو–آب/ أغسطس 1998)، ص 49–64.

(26) أجريت المقابلة في حي يغمراسن – سان بيار سابقًا – ودامت عشرين دقيقة، أبدت المستجيبة استياءها من تقصير السلطات في معالجة حالتهم المزرية، ومن كثرة الزيارات التي يقوم بها أعوان البلدية، لكن من دون فائدة تذكر إلى الآن. وشدّدت على أنها اشترت القبو–المسكن بـ 180000 دينار جزائري، في أواخر التسعينيات، وهو مبلغ كان معتبرًا في تلك الفترة.

جاء بروز السكنات الفوضوية، ممثلة في استغلال القبو والسطح، كما سبق القول، مرافقًا لتوقف أو تباطؤ وتيرة إنجاز السكنات الجديدة في الفترة التي أعقبت الاستقلال والانفجار الديموغرافي الذي رافقه ارتفاع حجم التحضر[27]، ما دفع بكثير من الشباب[28] إلى اللجوء إلى هذه الحلول الظرفية لتجاوز أزمة السكن والبقاء بالقرب من المسكن العائلي باعتبار ذلك حلاً مؤقتًا. لكن يبدو أن هذا الإجراء المؤقت تحوّل إلى وضع دائم في ظل غياب السلطة عمدًا أو تقاعسًا من المسؤولين المحلّيين، حيث دفع الطابع الاستعجالي لهذا النوع من السكنات، من ناحية المكان والزمان، أصحابها إلى تشييدها في أماكن ليست مخصصة للبناء في الأساس. ومن الناحية الزمنية، لا بد من أن يُقدم الذين يُشيّدون هذا السكن على استخدام مواد بناء سريعة الجفاف وسهلة الحمل والتكلفة، خوفًا من تدخّل شرطة العمران، وهروبًا من مراقبة السلطات، لذلك، عادةً، ما يُقدم هؤلاء على بناء هذه السكنات، إما في الليل وإما خارج ساعات الدوام. أما من الناحية الاقتصادية فهي غير مكلفة، وأغلبية من تلجأ إلى ذلك هي فئة الشباب حديثي العهد بالزواج، ممن هم في حالة بطالة أو شغلهم غير مستقر، أو يزاولون وظيفة متوسطة الدخل، لا تسمح لهم بتأجير سكنات أو شراء قطعة أرض، فضلاً عن مسكن. لذلك تتكوّن مواد البناء، في الغالب، من الآجر (من الحجم الصغير) لتشييد الجدران، ومن الصفيح «الأترنيت» والجبس لتشييد السقف، أما مساحة هذه السكنات، فلا تتعدى 20 أو 30م^2، أو أقل من ذلك في بعض الحالات[29].


الصورة (2)

نموذج لمسكن مبنيّ فوق عمارة وملتصق بغرفة الغسيل في حي يغمراسن



المصدر: المرجع نفسه.

---

(27) Belguidoum, Cattedra & Iraki, pp. 11–32.

(28) لا يمكن تجاهل فئة الشباب في الدراسة، باعتبارها الفئة التي كانت تمثّل العدد الأكبر من المستجيبين، خصوصًا الراغبين في الزواج أو حديثي العهد به ويرغبون في مسكن مستقل.

(29) من بين الحالات المدروسة، وجدنا مسكنًا فوق السطح، مساحته لا تتعدى تسعة أمتار مربعة، عبارة عن غرفة مربعة، لها باب ونافذة، تعيش فيها امرأة أرملة وابنتها، كما لاحظنا نساء رفقة بناتهن في مثل هذه السكنات، ويرجع السبب في ذلك إلى تفضيل هؤلاء النسوة السكن في العمارة التي فيها الأهل أو الأقارب، بدلًا من الذهاب إلى جهات أخرى، خوفًا من الاعتداءات أو تحرش الغرباء، خصوصًا في السكنات الفوضوية المشيّدة في ضواحي المدينة، التي تضم عادة الوافدين الجدد. فحينما يغيب الرجل رب البيت، يجري الاحتماء بالعائلة الكبيرة أو بالجيران المقربين أو المعارف منذ مدة طويلة ... إلخ. الرهان هنا هو البحث عن الحماية والشعور بالأمان.

يعبّر المسكن في الصورة (2) عن التشوّه الذي يلحق بالعمارة، أولاً من حيث طريقة البناء، وثانيًا من حيث اكتفاء صاحب السكن بترك الجدار من دون تلبيس (توريق) أو طلاء، مُشكّلاً بذلك خللاً في واجهة العمارة. كما يعبّر عن استغلال الفضاء المشترك للعمارة وانتقاله من الملكية الجماعية إلى الملكية الخاصة، بوصفه شكلاً جديدًا من أشكال التبدلات التي يعرفها النسيج العمراني في المدينة الجزائرية.

ثالثًا: موقف السلطات العمومية واستراتيجية الفاعلين

يعبّر موقف السلطات العليا الرسمي في الجزائر عن توجّهات الدولة وخريطة الطريق من أجل القضاء على السكن غير اللائق والهش، ويبدو ذلك جليًّا من خلال التوجيهات المتضمنة في سياسة الدولة. لكن بالعودة إلى الواقع المعيش، فإنه، ومع الإقرار بأن هناك شيئًا من التحسن، لم يمسّ الفئة التي تركّز عليها هذه الدراسة، باعتبار أنها لم تستفد من أي صيغة من صيغ السكن بحسب تصريحاتها، ما حدا بنا إلى محاولة الاقتراب من بعض الهيئات العمومية لتحسس وجهة نظرها وموقفها من هذه الفئة[30].

ساعدتنا المعطيات المستقاة من الميدان في تحليل الجوانب المركبة للظاهرة المدروسة وفهمها، فالبداية تكون من الوعي بضيق المسكن العائلي – نتيجة توسّع الأسرة بعد تزويج أحد الأبناء – ما يدفع بالشاب حديث الزواج إلى تفضيل السكن الفردي منذ البداية على خلاف ما كان سائدًا في تقاليد العائلات الجزائرية، ولو ببناء سكن فوضوي فوق العمارة، أو في قبوها، باعتبار ذلك استراتيجية منه للتحايل على الدولة من أجل الاستفادة لاحقًا من سكن اجتماعي، بسبب الخلل الذي تواجهه مصالح (دوائر) الدولة في تحقيق الاكتفاء من السكنات لذوي الدخل المحدود[31].

يُعدّ ديوان الترقية والتسيير العقاري الهيئة الرسمية المُكلّفة بعملية التحقق من ملكية العمارات وسكّانها وانتقال الملكية، والمُكلّفة أيضًا من الوجهة التقنية بالتسيير والإحصاء والإعلان عن مناقصات الترميم، ولأنه حصل تفاقم بيّن في ملفات وقضايا شائكة، أصبح من المتعذّر حلّها بالطرائق القانونية والإدارية، ما جعل الفرصة سانحة لبعض الفئات لاستغلال هذه الثغرات والاستثمار فيها. وخصصت الدولة برنامجًا للقضاء على السكن الهش في ولاية وهران، انطلق في عام 2005، وامتد حتى عام 2019، وكان هدفه إعادة إسكان المواطنين القاطنين في العمارات المصنفة «هشّة أو على وشك الانهيار»، وكلها برامج استعجالية ولدت تحت ضغط الاحتجاجات المتكررة. كانت البداية في الأحياء القديمة في مدينة وهران، مثل حي سيدي الهواري الذي يعود إلى الفترة الإسبانية، ثم حي الصنوبر وحي الكميل وجزء من حي يغمراسن، وشهد عام 2015 ترحيل سكان حي الحمري[32].

(30) نستعمل هنا كلمة فئة، ونقصد بها الفئات الاجتماعية التي توجد على مستوى السكنات الفوضوية المتعلقة بالسطوح و الأقباء فحسب.

(31) Said, pp. 231–247.

(32) فتيحة بخوش، «عمليات الترحيل الخاصة بالمرحلة الثانية لقاطني عمارات الموت»، **مجلة الصدى**، ديوان الترقية والتسيير العقاري بوهران (2015)، ص 9.

أول سؤال يُطرح عليك عند لقائك بأحد قاطني هذه السكنات: هل أنتم من مصالح تسجيل السكنات الهشّة؟ هل نحن معنيون بالترحيل؟ هل لديكم معلومات حول أين ومتى سيتم ترحيلنا؟ هذه وغيرها من الأسئلة التي نحن كذلك نبحث عن أجوبتها. لكن يتّضح من خلال المقابلات مع المستجيبين أن السكن الفوضوي برمته، يُستثمَر غالبًا باعتباره استراتيجيةً من أجل الظفر بمسكن اجتماعي[33]؛ وقادتنا الملاحظة المتزامنة وعبر فترات متعددة إلى أنّ بعض السكنات الموجودة على السطوح وفي الأقباء في حالة مغلقة (غير مسكونة)، بينما يُلجأ إليها عندما تنتشر معلومات عن قرب حصول عمليات إحصاء وتقييم للسكنات الهشّة من المصالح المختصة. تدعم هذه الملاحظة بعض الشهادات التي أدلى لنا بها بعض سكان هذه العمارات ممن يملكون سكنًا قانونيًا: لا تخلو من ازدراءٍ طبقيّ حيث يعتبرون أن هذا الشكل من البنايات مشوِّه للعمارة وجالب فئات «غير مرغوب فيها»، خصوصًا عند بيع المسكن لشخص غريب عن العمارة، وصرّح بعضهم بأن بعض هذه العمارات مهدّدة بالإتلاف والانهيار نظرًا إلى قِدمها، وأن المصالح البلدية لم تقم بأي شيء للحدّ من هذه الظاهرة. ولاحظنا استمرار وجود عدد كبير من هذه السكنات على الرغم من تأكيد المصالح المختصة أن عمليات الترحيل أو إعادة الإسكان شملت كثيرين من ساكنيها، وشدد لنا أحد المسؤولين على أن هذه الظاهرة لن تنتهي لسبب واحد هو «أن الدولة تمد السكنات باطل»[34].

تتوقف فرصة الاستفادة من سكن اجتماعي على تصوير (تمثيل) حالة من الفقر والحاجة ونقص الراتب وكثرة الأولاد، لإقناع اللجنة المتخصصة بالظروف المزرية. ويمكن أن تلجأ بعض الأسر أيضًا إلى الطلاق الإداري[35] حتى تكون الفرصة أكبر، لأن امرأة مطلقة وبحالة اجتماعية صعبة تحظى بنقاط إضافية تزيد من تحسين ترتيبها في قوائم الاستفادة من السكن الاجتماعي.

لا يمكن أن نعمّم هذه الاستراتيجية[36] على جميع القاطنين في هذه العمارات؛ لأن منهم من يعاني حقًا مشكلة السكن، فأحد المستجيبين، وهو رب أسرة (55 سنة، من مواليد الحي ويشتغل عند صاحب محل تجاري)، شدد على أنه يعاني مع أبنائه، ولا يريد الرحيل من العمارة لولا حالة التدهور التي أصبحت عليها. وصرّحت لنا مستجيبة أخرى في السبعين من عمرها أنها ترفض الرحيل من العمارة، وأعادت تهيئة المنزل الذي كان عبارة عن بيت غسيل وتوسعته، بل تفضل أن يستفيد أحد أولادها من السكن الاجتماعي، أما هي فلا ترغب في تغيير مسكنها الذي جعلته لائقًا ومحترمًا، على الرغم من بعض العراقيل الخاصة بالملفات الإدارية[37]، وشدّدت في الأخير على أنها لم تشوّه العمارة، بل حافظت عليها من التصدّعات التي كانت على مستوى السطح وهيّأت مسكنها على نحو يبدو فيه أنه جزء من العمارة.

(33) السكن الاجتماعي هو صيغة سكنية موجّهة إلى الفئات الاجتماعية المحتاجة التي يقل دخلها الشهري عن 24000 دينار جزائري، ويدفع إيجارًا شهريًا يُقدّر بـ 1200 دينار جزائري.

(34) أي إن الدولة تقدم السكنات بالمجان.

(35) يكون الطلاق على الورق أي: في المحكمة، أما العلاقة بين الزوج وزوجته، فتبقى إلى حين الاستفادة من السكن.

(36) Said, pp. 231–247.

(37) Safar Zitoun Madani, "Le logement en Algérie: Programmes, enjeux et tensions," *Confluences Méditerranée*, vol. 2, no. 81 (2012), pp. 133–152.

قبل عام 2005، كانت سياسة الترحيل تعتمد على ترحيل السكان من العمارات والأحياء الهشّة من دون هدمها، ومن دون إحصاء سكانها الحقيقيين، ما جعل السلطة تدور في حلقة مفرغة، لكن اتخذت بعد هذا التاريخ تدابير عملية لضمان الحق لكل مستفيد، عبر عملية الإحصاء والتسجيل الأولي في المصالح التقنية لكل قطاع حضري في البلدية، ثم الانتقال إلى عملية التدقيق في الملفات والطلبات بحسب الأولوية، ومن ثم اعتماد تقرير اللجنة المختصة وتعيين العمارة أو السكن بلون أحمر، أي علامة «منكوب». وتقوم مصالح البلدية بعد عملية الترحيل بهدم العمارات أو السكنات الفوضوية واسترجاع الجيوب العقارية واستعمالها في مشاريع أخرى بالنسبة إلى السكن الفوضوي الذي بُني في محاذاة المدينة.

بهذه الطريقة، وبحسب كثيرين من السكان والمواطنين والمسؤولين المحليين أيضًا، جرى التخلّص نسبيًا من عملية ملء الفراغ التي كان ينتهجها كثيرون من السكان للتحايل على المصالح المختصة من أجل الاستفادة من السكن بطرائق غير قانونية؛ حيث أُنشئت «البطاقة الوطنية للسكن» على مستوى وزارة السكن، وهي مصلحة رقمية تقوم بمراقبة السكن على المستوى الوطني بإحصاء جميع المستفيدين من إعانات الصندوق الوطني للسكن CNL، بمختلف صيغه.

رابعًا: الارتباط الأنثروبولوجي بالمكان

إذا كان الجزء الظاهر في هذه الظاهرة هو الحاجة الملحة إلى السكن وضيق المساكن العائلية (أزمة السكن)، فالجزء الخفي هو وجود دوافع نفسية وثقافية ارتبطت بسكان وسط المدينة الموروثة عن الاستعمار، التي تعتبر بالنسبة إلى كثيرين من المستجيبين بطاقة انتماء إلى الوسط الحضري (أولاد البلاد)، وكل خروج على هذه الدائرة، يعني الدخول في حقل فئة أخرى من سكان المدينة الجدد أو الأجانب، أو كما يطلق عليهم «البْرَاوِيَة»[38]، من دون الاكتراث بالجانب المعماري والهندسي للمدينة وترميمها والمحافظة عليها.

تدفع هذه العقلية المترسخة في ذهن كثيرين ممن قابلناهم إلى تفضيل العيش في أقباء، أو فوق سطوح العمارات، عوضًا عن مسكن خارج وسط المدينة، ربما يكون أفضل وأحسن لهم ولأسرتهم الصغيرة في البلديات أو الأحياء الجديدة الموجودة خارج مدينة وهران – حيث شُيّدت أغلبية السكنات الجديدة على بعد 10 أو 20 كيلومترًا مربعًا من مقر المدينة – أي إن هناك ارتباطًا أنثروبولوجيًا في وسط المدينة، بكل ما ترمز إليه هوية الانتماء إليها. يتوافق هذا مع ما ذهبت إليه خولة طالب الإبراهيمي[39]، حين تقدم لنا كيف جرى تقسيم المجال الحضري في الجزائر العاصمة بناء على من هم «ولاد البلاد»، كما يُسموّن في وهران، أو «ولاد وهران نتاع الصح». تقبل هذه الفئة العيش في ظروف صعبة وغير

(38) «البراني» كلمة تطلق على كل من هو من خارج المدينة، أي الأجنبي.

(39) خولة طالب الإبراهيمي، «'أحنا أولاد دزاير انتاع الصح': ملاحظات حول لغة شباب باب الوادي»، **إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية**، العدد 17–18 (أيلول/ سبتمبر 2002)، ص 56.

ملائمة من أجل المحافظة على صفة «وْلَدْ وَهْرَانْ نْتَاعْ الصَحْ مَانِيْشْ بْرَانِيْ»[40]، كما يُعبّر عنها بعض المستجيبين. هذه هي الصفة التي يحب أن يُنعَت بها كثيرون ممن قابلناهم، حيث تمثّل العمارة فضاءً عموميًا يقتسمه سكانها، سواء عبر السطح أم السلالم أم باب هذا الفضاء؛ أي بمعنى آخر المجال الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى تشكّل رابطة اجتماعية بين السكان، فيغدو من الصعب تفكيكها وتدميرها بسرعة، لذلك نجد ذلك الحنين الدائم إلى الحي أو العمارة وعبارة: «كِيْفَاْشْ كُنا بَكْيري كِي لِخُوتْ»[41]، «أَحْنَا مَاشِي كِي لُخْرِيْنْ نْسَكْنُوا فِي الفَوْضَوِيْ»[42]، لذلك تجد من يسعى لإعادة تشكيل هذه الرابطة في الأحياء الجديدة؛ ففي سؤال متعلق بمكان الولادة، طرحناه بغرض التعرف إلى مدى الارتباط بالمجال، اتجهت أغلبية إجابات المستجيبين إلى تأكيدهم أنهم من مواليد مدينة وهران أبًا عن جد، وترددهم دائمًا عبارة «حنا وهارنا»[43]، أو «وهران كلاوها البراويا»[44].

خامسًا: التأثير المجالي في بنية المدينة العمرانية والجمالية

نقصد هنا تأثير هذا التدخل غير المدروس والخارج عن منظومة البنية العمرانية للمدينة عمومًا وللعمارة خصوصًا، من ناحية الشكل الجمالي وقدرة البنايات الموروثة عن الحقبة الاستعمارية، في تحمّل ما أُضيف على سطحها، أو الاختلالات التي تحدث على مستوى الأقباء. ويترتب على ذلك كله ضرر في بنية العمارة، بفعل تسرّب الماء وغياب الصيانة، ما يُعجّل باهتراء قواعدها.

إن المدينة ليست جمادًا لتلبية حاجة السكن فحسب، بل تؤدي وظيفة حضرية وجمالية للمجال المسكون[45]. ويبرز ذلك في طريقة البناء والتصاميم الخارجية وتصميم الشوارع وتقسيم الأحياء على نحو منتظم، يلبّي حاجات السكان المادية والمعنوية، ويجعل الاستحواذ على الفضاءات العمومية المشتركة بين السكان واختراقها عبر إيجاد مسببات، سواء كانت موضوعية أم غير ذلك، من مدينة وهران تتوسع بسرعتين متناقضتين:

1. عبر امتداد شرعي قانوني يتمثل في البرامج السكنية التي تُطلقها الدولة.

2. عبر بناءات فوضوية تجعل توسع المدينة عموديًا غير ظاهر، وموازيًا للتوسع الأفقي، كما هي الحال في حي «الحاسي» وحي «كوكا» وغيرهما من الأحياء التي تنمو نموًا «فطريًا» في الجهة الغربية

---

(40) تصريح لأحد المستجيبين من حي يغمراسن، ويعني «نحن أبناء وهران الأصليون ولسنا أجانب» أي إننا لسنا ممن سكنوا مدينة وهران في السنوات القليلة الماضية، ويقصد بها عادة أولئك الذين انتقلوا إلى وهران في التسعينيات.

(41) تعني أننا كنا في القديم مثل الإخوة، وهي عبارة فيها الكثير من الحنين إلى الزمن الماضي.

(42) تُعبّر هذه العبارة عن رفض بعض الأسر واستعلائها، حيث تفضل العيش في الوضع الحالي المتدهور جدًا بدلًا من القبول ببناء فوضوي خارج وسط المدينة، كون أغلبية المستجيبين تعتبر سكان الأحياء الفوضوية فئة غير مرغوب فيها.

(43) أي نحن أبناء مدينة وهران الأصليين.

(44) جرى غزو مدينة وهران من الأجانب، والمقصود هنا السكان الجدد من خارج المدينة.

(45) Jacqueline Beaujeu–Garnier, "Les villes et la fonction centre," *Annales de Géographie*, vol. 78, no. 430 (1969), p. 710, at: https://bit.ly/35jXbmf

للمدينة. وفي ظل شح الإحصاءات الرسمية، يمكننا الحديث عن مدينة موازية؛ إذ تحاصر هذه الأحياء المدينة على نحو غير إرادي، ينتهي إلى إحداث تغيير خفي في بنية مدينة وهران، على الرغم من أن نواة المدينة شيدت في الفترة الكولونيالية بطابعها المعماري الخاص، الذي يمثّل جزءًا من نسيجها العمراني ويستدعي المحافظة عليه.

سادسًا: التأثير السوسيو-ثقافي في تركيبة المدينة

يُعدّ وجود هذا الشكل من البنايات تعبيرًا عن ظاهرة عدم الانسجام العمراني الحضري، ومسببًا على نحو غير مباشر لكثير من الإشكاليات الأمنية وسط المدينة؛ حيث يحيلها إلى سكنات تعكس حالة من الفوضى والعنف المرئي، ويتجلّى ذلك، خصوصًا، في الأحياء القديمة والهشّة. وإذا لم يكن ضيق السكن سببًا رئيسًا في الانحراف وارتفاع نسبة العنف، يبقى مع ذلك من بين أهم الأسباب والدوافع؛ ففي دراستنا الميدانية، صادفنا حالات يعاني فيها سكان الأقباء أو السطوح مشكلة الاكتظاظ؛ إذ في مقابلة مع رب أسرة تعيش على السطح، في حي يغمراسن، مكوّنة من سبعة أفراد: الأب والأم وثلاثة أولاد وبنتان، حيث يقتسم الجميع غرفة غسيل فوق السطح مساحتها لا تتعدى تسعة أمتار مربعة من دون مرحاض ولا حمّام ولا مطبخ، وأغلبية أغراضهم خارجها، وينام جميعهم في هذه الغرفة بالتناوب، شدّد المستجيب على أنه يعيش فيها منذ زواجه قبل 35 عامًا، وكان ذلك تجاوبًا مع اقتراح والديه للعيش في هذه الغرفة الواقعة فوق العمارة. وعلى الرغم من تصريحه بأنه قدّم طلبات عدة للسكن، فإن ذلك كله من دون جدوى، وهو يفضّل العيش على هذه الحال، بدلًا من أن يسكن مع عائلته في «القصدير»[46]. ويبرر ذلك بما ينتشر في هذه الأحياء من انحلال وجريمة، وصرّح لنا بأنه على الرغم من ضيق السكن، «فإنه استطاع أن يربي أبناءه تربية حسنة، ويضمن لهم تعليمًا وعملًا شريفًا، وزوّج أحدهم، والآخر عن قريب»[47].

في الجهة الأخرى من العمارة، عثرنا على عائلة (مكوّنة من أم وثلاثة أبناء ذكور في العشرينيات من أعمارهم، وبنتين، إحداهما مطلقة ولها بنت صغيرة)، تعيش هي الأخرى في غرفة للغسيل منذ 30 عامًا. وبحسب تصريح أحد أفرادها، وهو شاب في الخامسة والعشرين من العمر، شدد قائلًا: «لَمْ يَعُدْ يَهُمُنِي العَيْشْ ولا الاستفادة من السكن [...] المهم أن يعطوا سكنًا لأختي وأمي، أما أنا فسوف أبحث عن 'بوطي'»[48].

تُعدّ السكنات الفوضوية الموجودة فوق السطوح والأقبية مصدر إزعاج بالنسبة إلى السلطة العمومية، ومصدرًا للنزاع بين الجيران في العمارة أيضًا، حيث ستمثل الاتفاق الضمني بين السكان، في طلب الموافقة من الجميع كي تتم عملية البناء فوق العمارة، أما الأقباء في حي «إيسطو»، فتم السطو عليها

(46) كلمة القصدير مستعملة في الغالب في الأدبيات الأكاديمية في المغرب الأقصى، وتعني السكنات الفوضوية التي تُبنى في ضواحي المدن وتتكوّن عادة من الوافدين الجدد نحو المدن.

(47) مقابلة أجريت مع أحد المستجيبين في حي «سان بيار سابقًا»، حي يغمراسن حاليًا.

(48) يقصد بكلمة «البوطي» القارب المستعمل من أجل الهجرة السرية.

من دون موافقة السكان؛ وصادفنا في أثناء فترة إجراء البحث الميداني بالمصالح التقنية للبلدية التابعة للقطاع الحضري «الأمير»، امرأةً أتت لتقديم شكوى ضدّ أحد الجيران أراد بناء مسكن فوق العمارة التي تسكن فيها. كما صرح لنا بعض المستجيبين يقطن في إحدى عمارات حي يغمراسن، عن المنع الذي تعرّضت له أسرته من سكان العمارة لتوسيع مسكنهم الذي هو في الأساس عبارة عن بيت للغسيل، وعلى الرغم من محاولاتهم وترجّيهم لهم، فإن الرفض كان دائمًا سيّد الموقف بسبب خوف هؤلاء من انهيار العمارة.

تعود بعض حالات الطلاق إلى نشوب خلاف حول السكن، وصرّحت لنا إحدى المستجيبات، وهي أم في الثامنة والستين من عمرها، تعيش في وسط المدينة «بأنها تعيش هي وزوجها وأبناؤها على السطح منذ خمسين عامًا، وطلّق ابنها زوجته بسبب عدم تمكّنها من العيش في الغرفة التي خُصصت لها». وتبيّن لنا أنّ أغلبية أسر المستجيبين الذين جرت مقابلتهم خلال فترة العمل الميداني، تقتسم معها إحدى بناتها المطلقات مع أولادها (طفل أو طفلان) فضاء المنزل، كما عبّر بعض المستجيبين عن وجود ما سمّوه حالات لـ «المَرْدَفَة»[49]، أي: الفرد المضاف إلى الأسرة، وهذه الأسر التي جرت مقابلة مستجيبين منها تتشكل أغلبيتها من أكثر من أربعة أفراد، ويصل العدد في بعض الأحيان إلى سبعة أو ثمانية أفراد، وفي ظل هذا الوضع، تزداد وضعية هؤلاء تعقيدًا، وتنعكس على استقرارهم النفسي والاجتماعي.

في مثل هذه الظروف التي تعكس معاناة اجتماعية وسط المدينة[50]، تجد هذه الفئات نفسها في وضعية من التجاهل التام للجانب المعماري والجمالي للعمارة التي تشغل فيها جزءًا كان في الأساس مُعدًّا لأغراض ما عاد اليوم في حاجة إليها، كما يبرر هؤلاء ما يقومون به على أساس أنه في مرتبة الضرورة التي تجيز لهم كل محظور، ولسان حالهم يقول إن كانت الدولة تريد الحفاظ على عماراتها، فلتقدّم لنا مسكنًا لائقًا، بل إنهم يتّهمونها في بعض الأحيان بأنها لم تقم بدورها في ترميم العمارات وتهيئتها وطلائها على نحو دوري، في مقابل ذلك صرّح لنا بعض موظفي مصالح «ديوان الترقية والتسيير العقاري» بأن الديوان لم يتمكّن من ترميم الكثير من هذه العمارات بسبب رفض السكان عملية الترميم وتهجّمهم على المقاولين.

أسفرت هذه الدراسة عن الوقوف على تعدد مشكلات المدينة الجزائرية في الوقت الحاضر وتعقدها بتعدد الظروف، لتجسد إخفاقات التسيير البشري البيروقراطي غير المنسجم مع تطلعات المجتمع والوعود التي أطلقها السياسيون، مقارنة بحجم الميزانية التي رُصدت لمشاريع وبرامج حل مشكلة السكن في الجزائر[51]، وإن كانت دراستنا هذه قد آثرت التركيز على واحدة منها، وهي مشكلة السكنات الفوضوية، تبقى هذه الأخيرة، في الحصيلة، سكنات غير لائقة للعيش، وتؤثر في الحياة اليومية لساكنة

(49) تعني «المردفة»، وهي متداولة في الوسط المدروس، أنها مضافة إلى الأسرة فحسب.

(50) فؤاد غربالي، «سوسيولوجيا المعاناة من خلال المعيش اليومي للأحياء الشعبية: شباب أحياء مدينة صفاقس مثالًا»، **عمران**، العدد 16 (نيسان/ أبريل 2016)، ص 79.

(51) Madani, p. 148.

المدن بما تفرزه من نتائج سلبية، مثل القلق والخوف من المستقبل، أو فقدان الأمل لدى فئة الشباب أو دفعهم نحو الانحراف.

يولّد ارتباط الفرد بالمدينة، لديه، نوعًا من الخصوصية، ويزداد هذا الارتباط عندما يتعلق الأمر بمركز المدينة؛ فأنثروبولوجيا المكان تولّد علاقة انتماء وتملّك، علاقة تتولد في خضمّ التنشئة الاجتماعية للفرد وتتقوى من خلال تواصله مع الآخرين، وتطغى على وعيه وتجعله يتماهى معه، مفضّلًا العيش في سكن فوضوي، بدلًا من الانتقال إلى الأحياء الجديدة والمحيطة، وتعتبر هذه الحالة التي تتناقض مع حالة أخرى، السكن في وسط المدينة على السطح أو في القبو، شكلًا من استراتيجية(52) بلوغ مسكن وتحصيله، وهنا يؤدي عامل الانتماء دورًا فعالًا في هذا الاختيار.

إن عدم مرئية السكنات فوق العمارات وفي الأقباء يجعلها غير مؤثرة في الهندسة العامة للمدينة، لكونها توجد إما في أسفل العمارات وإما في أعلاها؛ أي خارج زاوية النظر بالنسبة إلى المارّة في الشارع (هذا ما توضحه الصورة 3)، فهي بالنسبة إلى المسؤولين مشكلة يمكن تأخير النظر فيها كونها غير مرئية ولو مؤقتًا، كما أن هذه البنايات لا تستحوذ على جيوب عقارية تجعل منها مجالًا للمنافسة أو الاستحواذ، على نحو استغلالها في بناء أبراج تعبّر عن نموذج لمدينة عصرية تُبنى على أنقاض البنايات القديمة. هذا ما يمكن استخلاصه نتيجةً لطول مدة إقامة سكان الأقباء والسطوح وعدم قبول ترحيلهم من هذه الأماكن، عكس سكان الأحياء الفوضوية التي شُيّدت على تخوم المدينة؛ حيث يتظاهر سكانها لأتفه الأسباب، مسببين بذلك الإحراج للسلطات، في تلك السكنات الموجودة في مداخل المدن؛ حيث تشوّه صورة المدينة وتعكس فشلًا في التسيير والتخطيط لمدن القرن الحادي والعشرين، بيد أنه، ومع قرار استضافة مدينة وهران للألعاب المتوسطية لدورة 2021، أصبحت هذه البنايات الهاجس الأساسي للسلطات، لأنها تعبّر عن تشوّه صارخ في النسيج العمراني لوسط المدينة، يؤثر في منظومة السياحة ونظرة السائح الأجنبي إلى المدينة.

يتبيّن لنا مما سبق، منطق الإسكان في الجزائر الذي مر بمراحل عدة، يمكن القول إن أغلبيتها لم تكن في مستوى تطلّعات المواطن الجزائري منذ الاستقلال حتى اليوم، فمن الناحية الكمية لم تتمكن سياسة الإسكان من تلبية حاجات تنامي عدد السكان في المدن، وأصبحت تمثل ورقة مهمة في العملية الانتخابية، وبذلك فقدت هدفها الأساسي، وهو ضمان الحياة الكريمة للمواطن في الدولة الفتية، أما من الناحية الكيفية، فلم تكن حتى السكنات المنجزة ذات تخطيط معماري حسن؛ حيث تمثّل أغلبيتها ضربًا من السكنات الاستعجالية التي صُمّمت لتهدئة موجة الاحتجاجات التي لم تتوقف أبدًا منذ بدايات أزمة السكن في الجزائر. إن الكثير من هذه السكنات المنجزة، سواء في صيغتها الاجتماعية أم الوظيفية، ليس فيها شرفات واسعة؛ حيث لا تتعدى مساحة الشرفة في بعض الشقق نصف متر مربع، وبهذا يُطرح تساؤل كبير حول تصوّر صاحب القرار في الدولة لهندسة

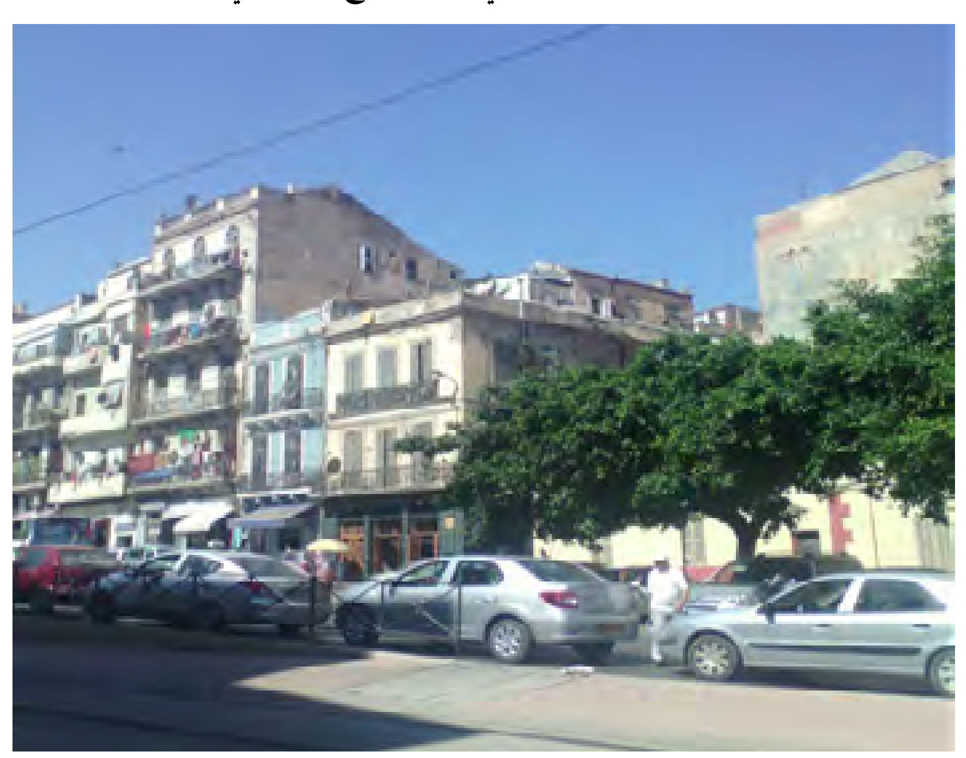
(52) Saïd Belguidoum, "Sidi Boumedine Rachid, Bétonvilles contre bidonvilles. Cent ans de bidonvilles à Alger, préface de Jim House, Alger, APIC Editions, 2016," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 145 (2019).

السكن ومدى تلبيته حاجات المواطن وانتظاراته؛ حيث لا تتعدى مساحة السكن التساهمي مثلاً، وهو أكبرها، 70م^2، أما مساحة السكن الاجتماعي، فتراوح بين 35 و55م^2.

إن نظرة المهندس إلى الأمور باعتبارها أشياء مادية مفرغة من بعدها الإنساني، تجعله يتجاهل بعض الجوانب المهمة لدى البشر، كما أن سلبية صاحب القرار أو تدخّله على نحو سياسي سلطوي بالمعنى المحلي، وكذا استبعاد المختصين والمهتمين بقضايا المجتمع ومتطلّباته في عمليات التخطيط، يجعلان من هذه السكنات أشياء لا تُلبّي حاجات ساكنيها، إلّا وظيفة واحدة، تتلخّص في توقيف الاحتجاجات أو عدم بقاء الأسر في العراء. هذه بعض سِمات الوضع العمراني التي ميّزت أغلبية البرامج السكنية في الجزائر، لذلك نلاحظ فوضى في جماليات السكن والتشويه الذي يلحق بها بعد سنوات من الإنجاز عن طريق تلك التغييرات والتحويرات التي تطرأ على هذه المساكن، مثل تغيير عدد الغرف وإلغاء بعض الفضاءات، أو الاستيلاء على المجال المجاور والمساحات الخضراء، كأنما هي حق يجب أن يؤخذ ليصبح ملكًا لمن يتمكّن من تطويقه، ويعيدنا هذا كله إلى دور مؤسسات الدولة باعتبارها ضامنة الحقوق والواجبات، هذا من دون إغفال أن منطق الريع الذي هيمن فترة طويلة، ولا يزال، حوّل المواطن إلى منافس للسلطة لتوسيع مجال «الاستحواذ».

الصورة (3)

السكنات الفوضوية فوق العمارات في أحد الشوارع الكبرى في مدينة وهران



المصدر: المرجع نفسه.

خاتمة

تُعدّ هذه الدراسة محاولةً لمعالجة إشكالية السكن الفوضوي الذي تخبرُه المدن الجزائرية في الفترة الراهنة، وعلى الرغم من الجهود المبذولة للحدّ من توسّع هذه الظاهرة، فإنها أخذت أشكالاً أخرى، عمّقت معاناة المواطن، وتحوّلت إلى هاجس يومي لمؤسسات الدولة ذات الصلة بالمدينة وتسييرها. إن السكن الفوضوي في القبو وعلى السطوح، هو وجه من أوجه هذه المعضلة، ويعكس خطورة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والعمراني الحضري.

تُعاني المدن الجزائرية هذه الظاهرة منذ ما يزيد على ثلاثة عقود، وعلى الرغم من وجود دراسات عدة، تناولت إشكالية السكن الفوضوي واستراتيجيات الفاعلين إزاءه، وتأثير الظاهرة في بنية المدينة، بما هي مسار نحو التغيير إلى الأفضل، وبما هي مجال اجتماعي[53] يعيش فيه الفرد حياته ويحقق مواطنته، فإننا يمكن أن نقرّر أن مدينة وهران، بما هي مجال لهذه الدراسة، تعكس مسارًا مختلًّا؛ حيث يزداد عدد هذه السكنات على نحو يؤثر في المدينة من الداخل، ويغيّر من مظهرها الخارجي، ويزداد الأمر حِدّة عند الحديث عن مركز المدينة الذي يُعدّ في مدن العالم كلها معلمًا تاريخيًا يعكس مراحل تطورها ويحكي قصة تطوّرها.

تعبّر المدينة في الجزائر اليوم عن مرحلة نمو أوجدته الطفرة المالية التي شهدتها الجزائر خلال الفترة 2009–2016، وعن حركة رأس المال وتكاثره، وهي حركة استأثرت بخيراتها فئة من المجتمع الجزائري، وأدّت إلى بروز أثرياء جدد، وشكلت فارقًا ومحرّكًا في عملية أفرغت مركز المدينة من الوظيفة السكنية البحتة عن طريق تهميش البنايات وعمارات المركز وإضعافها، ليجري الاستعاضة عنها بعمارات ومراكز تجارية حديثة، تحاكي النموذج الرأسمالي الجديد في المدن الغربية، لكن على نحو غير ممنهج، يفتقد مشروع المدينة الحديثة[54]، في المقابل يتوسع حجم الشرائح الهشّة المرتبطة بالمدينة والمنكفئة في سكنات على مستوى أقباء العمارات أو على سطوحها، لتعكس حالة من اللامساواة الاجتماعية، عبّرت عنها العيّنة المدروسة من قاطني هذه البنايات.

يكتسب الحق في المدينة لكل مواطن على نحو يضمن له صفة مواطن كامل الحقوق، ويجعل منه مصدر إنتاج فعلي وقيمة مضافة إليها، وتُبيّن الحالة الراهنة المسار الذي سارت عليه المدن في الغرب، من خلال محاولة إخراج الطبقات الهشّة من وسط المدينة، ودفعهم نحو مدن أو أحياء جديدة، وتعكس مدينة وهران، عبر بعض أحيائها: حي الدرب وحي الصنوبر وحي الحمري، هذه السيرورة. وجرى إخراج سكان هذه الأحياء كلها تقريبًا وتوزيعهم على مناطق مجاورة لمركز المدينة، وتحويل وعائها العقاري إلى استثمارات جديدة.

يربط التحليل السوسيولوجي، في إطاره العام، بين تغاضي السلطات عن تكاثر وتشويه وجه أحياء معينة من مركز المدينة دون غيرها بمثل هذه البنايات، وتشبّث سكان المركز بالمدينة بوصفه حقًا

(53) Laurence Costes, "Le droit à la ville Henri Lefebvre: Quel Héritage politique et scientifique?" *Espaces et sociétés*, vol. 1–2, no. 140–141 (2010), p. 179.

(54) Ibid., p. 180.

لا يمكن التنازل عنه، على الرغم من الصعوبات والظروف الصعبة، وأنها ما عادت ذلك المجال الذي يمكّن الأفراد من الرقي الاجتماعي أو الطبقي بحسب المنظور الماركسي.

ربما هو الصراع بين المركز والهامش[55]؛ ففكرة الحق في المدينة لا تزال بعيدة المنال في مجتمعنا، وفي مدننا التي نمت في سياق كولونيالي قبل الاستقلال، وفي سياق اشتراكي بعده، أخذت تتأثر تأثرًا كبيرًا بالعولمة والنموذج الحضري المعاصر الذي يحاول أن يحاكي السياق الرأسمالي، خصوصًا مع بداية الألفية الجديدة؛ هذا النموذج الذي يغذّيه التملك السريع لرأس المال، من دون خطط موجّهة أو معالم واضحة، بعيدًا عن التطور الطبيعي للمدن عبر التخطيط وضبط الأهداف وفق نماذج ناجحة، أما المدينة بالنسبة إلى ساكن هذا الشكل من البنايات - السطوح والقبو - فما هي إلّا مكان للمبيت، يحميه وعائلته من التشرد المعلن، أو هوية يريد أن ترتبط باسمه، مستغلاً هذا الوضع للاستفادة من سكن اجتماعي؛ حيث يمكن الحديث عن أن سياسة الإسكان وتوزيع السكنات هي التي تشجع على إيجاد هذه الظواهر وتنمّيها، خصوصًا في المدن الكبرى.

المراجع References

العربية

الإبراهيمي، خولة طالب. «'أحنا أولاد دزاير انتاع الصح': ملاحظات حول لغة شباب باب الوادي». **إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية.** العدد 17–18 (أيلول/ سبتمبر 2002).

بخوش، فتيحة. «عمليات الترحيل الخاصة بالمرحلة الثانية لقاطني عمارات الموت». **مجلة الصدى.** ديوان الترقية والتسيير العقاري بوهران (2015).

طهراوي، فاطمة. «التحولات المرفولوجية والوظيفية للسكن وأثرها على المحيط العمراني في الجزائر: حالة مدينة وهران». **إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية.** العدد 5 (أيار/ مايو-آب/ أغسطس 1989).

عزي، محمد فريد. «شباب المدينة بين التهميش والاندماج: اقتراب سوسيوثقافي لشباب مدينة وهران». **إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية.** العدد 5 (أيار/ مايو-آب/ أغسطس 1998).

غربالي، فؤاد. «سوسيولوجيا المعاناة من خلال المعيش اليومي للأحياء الشعبية: شباب أحياء مدينة صفاقس مثالاً». **عمران.** العدد 16 (نيسان/ أبريل 2016).

(55) Yves Jégouze, "Droit de la ville et droit dans la ville," *Revues Française des Affaires Sociales*, no. 3 (2001), pp. 5–70.

سعيدوني، معاوية. «أزمة التحديث والتخطيط العمراني في الجزائر جذورها، واقعها، آفاقها». **عمران**. العدد 16 (ربيع 2016).

الأجنبية

Beaujeu–Garnier, Jacqueline. "Les villes et la fonction centre." *Annales de Géographie*. vol. 78, no. 430 (1969). at: https://bit.ly/35jXbmf

Belguidoum, Saïd. "Sidi Boumedine Rachid, Bétonvilles contre bidonvilles. Cent ans de bidonvilles à Alger, préface de Jim House, Alger, APIC Editions, 2016." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. vol. 145 (2019).

Belguidoum, Saïd & Najet Mouaziz. "L'urbain informel et les paradoxes de la ville algérienne: Politiques urbaines et légitimité sociale." *Espaces et sociétés*. vol. 3, no. 143 (2010).

Belguidoum, Saïd, Raffaele Cattedra & Aziz Iraki. "Villes et urbanités au Maghreb." *Année du Maghreb*. no. 12 (June 2015).

Bendjelid, Abed. "La fragmentation de l'espace urbain d'Oran (Algérie). Mécanismes, acteurs et aménagement urbain." *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*. no. 5 (Mai–Août 1998).

Costes, Laurence. "le droit à la ville Henri Lefebvre: Quel Héritage politique et scientifique?" *Espaces et sociétés*. vol. 1–2, no. 140–141 (2010).

Jégouze, Yves. "Droit de la ville et droit dans la ville." *Revues Française des Affaires Sociales*. no. 3 (2001).

Lakjaa, Abdelkader. "Oran, une ville algérienne reconquise: Un centre historique en mutation." *l'Année du Maghreb*. vol. 4 (2008).

Madani, Safar Zitoun. "Le logement en Algérie: Programmes, enjeux et tensions." *Confluences Méditerranée*. vol. 2, no. 81 (2012).

"Population RGPH 2008: Population résidente par âge, par sexe et par wilaya." Office National des Statistiques. at: https://www.ons.dz

Said, Aïmène. "Le logement social urbain et la dynamique spatiale: Stratégie des acteurs décideurs à Oran (1990–2000)." *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*. no. 29–30 (Juillet–Décembre 2005).

Smahi, Zakaria. "Etude de la dynamique côtière de l'ouest algérien par utilisation de la télédétection et des systèmes d'information géographiques." Diplôme de Doctorat en Sciences de Géographie et de l'Aménagement du Territoire. Université d'Oran 2, 2019.

Souiah, Sid Ahmed & Chantal Chanson–Jabeur (dir.). *Villes et métropoles algériennes*. Paris: L'Harmattan, 2015.

Raid, Toumi. "La question de logements en Algérie: Les maximes existent toujours dans Le monde; il suffit de les appliquer! (pascal)." Research Gate, 2016. at: https://bit.ly/2U8QtJs

صدر حديثًا



عبد الباسط سيدا

موضوعات كردية سورية

يجمع بين دفتيه جملة أوراق بحثية قدمها المؤلف في مؤتمرات وفعاليات تناولت الموضوع السوري عمومًا، والمسألة الكردية السورية خصوصًا، بين عامي 2003 و2019.

المسألة الكردية في سورية مسألة قديمة جديدة، برزت كنتيجة من نتائج التقسيم الاستعماري الذي شهده المشرق العربي على إثر الحرب العالمية الأولى، وكحصيلة لإخفاق الأنظمة السياسية التي حكمت سورية في بناء دولة وطنية متماسكة وجامعة يطمئن إليها جميع السوريين بلا تمييز أو تهميش، ومنها على وجه التحديد النظام البعثي - الأسدي، وما رافق مدة حكمه الطويلة من قتل وتدمير وتهجير، ومن ثم تقاسم للنفوذ بين جيوش القوى الأجنبية، والميليشيات بألوانها ومشاريعها المختلفة.

يشدد الكتاب على ضرورة معالجة الموضوع الكردي السوري ضمن مشروع وطني سوري يشترك في صوغه جميع السوريين، على قاعدة احترام الخصوصيات والحقوق، والتشارك العادل في الإدارة والموارد، والقطع مع المشاريع العابرة للحدود الوطنية، خصوصًا المتطرفة منها، ونبذ أي تعصب ديني أو مذهبي أو قومي أو أيديولوجي. فسورية المستقبل التي يصبو إليها السوريون، وثاروا من أجلها، دولة مفتاحية في المنطقة، ويمكنها أن تؤدي بجدارة، في ظل نظام حكم وطني عادل رشيد، دوراً حيويًا بنّاءً في الحوار والتفاعل الإيجابي المثمر مع محيطها العربي والكردي والإسلامي والمسيحي، ولمصلحة الجميع.

فاطمة الزهراء بوزلو | Fatima Zahra Bouzlou*

المقاولات العائلية السوسية بالمغرب نمط القيادة ورهان الاستمرارية**

Soussi Family Entrepreneurship in Morocco Leadership Style and Challenge of Continuity

ملخص: توجد في منطقة سوس، وسط المغرب، مجموعة من المقاولات الاقتصادية العائلية، قادها مؤسسوها بمزيج من المعايير الذاتية والثقافية والعقلانية الرأسمالية، لتبلغ درجةً من التأسيس والتنظيم، مكّنتها من أن تبني لنفسها مكانةً مرموقةً داخل نسيج الاقتصاد الوطني المغربي. غير أنَ هذه المقاولات تواجه دومًا مشكلة حادة؛ هي احتمال التفكك والفشل في الانتقال من المقاولة العائلية الخالصة إلى المؤسسة الإنتاجية المنظمة بيروقراطيًا. السؤال الأساس الذي قادنا في هذه الدراسة، وتطلّب منا استدعاء نظرية القيادة ومفاهيمها وأسئلتها، هو الخصائص السوسيولوجية للقيادة في هذه المقاولات والتحديات التي تواجهها في الانتقال من القيادة العائلية إلى القيادة المؤسساتية؛ أي من رئيس العائلة المؤسس إلى القائد مدير المؤسسة، وانعكاسات ذلك على ثقافة القيادة في المجال الاقتصادي المغربي وممارساتها وآفاقها.

كلمات مفتاحية: القيادة، سوس، المغرب، المقاولات العائلية، البيروقراطية.

Abstract: In the Sous region of central Morocco, a group of family–led businesses have established a prominent position within the fabric of the national economy. However, these enterprises suffer from the acute problem of possible disintegration and failure as they transition from purely family–led into a bureaucratically organized productive enterprise. The main question that guided this research, and leaned on leadership theory, involves the sociological characteristics of leadership in these enterprises and the challenges they face in moving from family to institutional leadership, that is, from the founding family leader to the director of the institution, and the implications for leadership culture, practices and prospects in the Moroccan economic sphere.

Keywords: Leadership, Sous, Morocco, Family Businesses, Bureaucracy.

* باحثة في سلك الدكتوراه، مختبر دراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، تخصص علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن طفيل – القنيطرة المغرب.

PhD Researcher at the Philosophy, Humanities and Social Sciences Laboratory, specialised in sociology, Faculty of Arts and Humanities, Ibn Tufail – Kenitra, Morocco.

** هذه الدراسة مستلة من رسالة التخرج التي قدمتها الباحثة في معهد الدوحة للدراسات العليا لنيل الماجستير في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

This research is adapted from the graduate thesis submitted by the researcher at the Doha Institute for Graduate Studies for a master's degree in sociology and anthropology.

تمهيد

هل أنتِ متأكدة من أنكِ سوسية؟ كان يُطرح عليّ هذا السؤال دائمًا منذ صغري، فعدم إتقاني الحساباتِ والمعاملاتِ المالية البسيطة، وعدم حُسن تدبيري في صرف المصروف الشهري، كانا يَضعانني موضع شك في أصالة انتمائي إلى منطقة سوس؛ ذلك أن السوسيين في المتخيل الشعبي المغربي هم «أصحاب تجارة وتكديس أموال»[1]. وفي الواقع، يكتسي هذا التنميط مرجعيته من كون قسمٍ كبيرٍ من المراكز التجارية والمحلات الاقتصادية في مختلف مناطق المغرب يمتلكها أشخاص ينحدرونَ من منطقة سوس. يقول جون واتربوري في هذا الصدد: «لا تنتمي جماعة التجار الذين ينحدر أصلهم من وادي سوس إلى الفئات المحظوظة، ولا تتميز بثروتها أو بسُمعتها الثقافية أو بمكانتها داخل الإدارة، غير أنها استطاعت على الرغم من ذلك أن تقتحم الطبقة القيادية على المستوى الاقتصادي. من جبال الأطلس إذن انطلقوا وبإمكانات تجارية بسيطة بدأوا، حتى أصبحوا في ما بعد متحكمين في الحركة الاقتصادية الوطنية»[2].

على هذا الأساس اخترتُ في هذه الدراسة الاشتغالَ بموضوع المقاولات العائلية السوسية، ليس لتفنيد الصورة النمطية التي يحملها المغاربة عن أهل سوس، أو لتأكيدها، وإنما من أجل دراسة ما يميز القيادة وتحدياتها داخل المقاولات الاقتصادية العائلية في سوس. والمدخل الذي اعتمدته في هذه الدراسة هو مفهوم «القيادة»، على اعتبار أن الهيكل التنظيمي للمقاولات العائلية هو في الحقيقة انعكاسٌ لقيم القيادة، سواء في إدارة العلاقات الشخصية والحفاظ عليها، أو في تنظيم المؤسسة. ويمكن تشبيه شكل هذا التنظيم ببيت «العنكبوت» Araignée من حيث تشعب وتداخل المستويات المهنية داخل المقاولة، وشبكة الاتصالات الداخلية؛ ما يسمح للقائد، باعتباره المركز، بالحفاظ على علاقات مباشرة مع جميع الأعضاء مهما كان مستواهم الهرمي، وكأنه يمثل سلطة الأب داخل الأسرة. وبناء عليه، فالتنظيم الهيكلي للمقاولة العائلية يتقاطع فيه نظامان رئيسان هما «المقاولة» و«العائلة». وهذا يعني تداخل «القيم العائلية» مع «البيروقراطية» و«السلطة الأبوية» مع «السلطة الكاريزمية»، وهو ما يحيل على مسألة شرعية القيادة؛ أي فرض اتباع القائد.

تنطلق هذه الدراسة، إذًا، من قناعةٍ أساسية مفادها أن المقاولة قبل أن تكون وحدةً اقتصادية، هي كيانٌ اجتماعي تحكمه مجموعة من المتغيرات المتداخلة والمركبة. بهذا المعنى تكون المقاولة العائلية بنية

(1) يزخر المتخيل الشعبي المغربي بالعديد من النكت الساخرة والصور النمطية حول الرجل السوسي، الذي عادة ما تلخصه في كونه رجلًا ذا إمكانيات مادية محدودة، يسعى وراء تكديس الأموال والتقشف. من بين هذه النكت نكتةٌ كلاسيكية تطرق إليها جون واتربوري، تحكي أنّ «أخوين من سوس يشتغلان في دكان واحد ويستعملان نفس الحذاء بالتناوب، وكذلك في ما يتعلق بالصحن والفِراش، وذلك كله من أجل توفير المصاريف». يُنظر: جون واتربوري، **أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية**، ترجمة عبد الغني أبو العزم وعبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 2004)، ص 122. هذا الطرح يزكيه كذلك إدوارد وسترمارك في قوله: «يسعى الفاسيون والسوسيون إلى ربح المال من دون انقطاع، إنهم لا ينامون بسبب ذلك»، يُنظر:
Edward Westermarck, *Wit and Wisdom in Morocco: A Study in Native Proverb* (London: George Routledge and Sons, 1930), p. 176.

(2) واتربوري، ص 190.

مشكلة من مسلمات ابتكرتها وصاغتها مجموعة من الأفراد لتحقيق الاندماج الداخلي والتكيف مع المشاكل الخارجية. ومن ثم، فإننا نروم التركيز على الشخصية القيادية، باعتبارها الشخصية المؤسِّسة والمسيرة للمقاولات العائلية، وفهم الكيفية التي يتم من خلالها تدبير الأزمات والمشاكل بين أفراد أغلبهم من عائلة واحدة، وكيفية تمرير القيادة عبر الأجيال. بمعنى آخر، لن نركز هنا على تصنيف العائلات والأسر السوسية (ممتدة - نووية)، ولن نتعامل معها بمنطق تطوري أو وظيفي، وإنما سنركز على ذلك التداخل القائم بين العائلة والمقاولة والقيادة، أي بين «القيادة الأبوية» و«القيادة البيروقراطية».

أولًا: أدبيات القيادة ونظرياتها وأسئلتها

يُعد موضوع القيادة عمومًا، والقيادة في المقاولات العائلية خصوصًا، موضوعًا جديدًا في الدراسات السوسيولوجية المغربية. فعلى الرغم من البيبليوغرافيا الطويلة التي اهتمت بموضوع الأسرة في المغرب، فإن أغلب هذه المساهمات البحثية ركزت بالأساس على الجانب الوظيفي للأسرة، المتمثل في اعتبار الأسرة (خاصة القروية) من أهم الوحدات الأساسية في البناء المجتمعي الذي يُكسب الفرد القيمَ والمعاييرَ الثقافية السائدة في المجتمع[3]. أما الجمع بين الأسرة والاقتصاد، فإنّ هذا الموضوع اشتغل به الاقتصاديون خصوصًا من زاوية اقتصادية، معتبرين المقاولة العائلية مؤسسةً برجوازية اقتصادية صغيرة ومتوسطة، تعمل على إعادة إنتاج قوة العمل. أما الدراسات التي تناولت القيادة داخل هذه المقاولة، حيث يتم الجمع بين مفهوم القيادة والعائلة والمقاولة في آن واحد، فهي قليلة جدًا، بل يمكن أن نقول إنها منعدمة تمامًا في السياق المغربي.

غيرَ أنه على مستوى الأدبيات العالمية في هذا المجال احتل موضوع القيادة داخل حقل النظرية السوسيولوجية مكانةً لا بأس بها، إذ يمكن القول إن هناك اتجاهات متباينة تناولت الظاهرة؛ فمنها ما ربط بين القيادة والتغير الاجتماعي، ومنها ما ربطها بالحراك الاجتماعي، وفريقٌ آخر تناولها من زاوية الضبط الاجتماعي في المجتمعات المحلية. وقد ظهرت نتيجةً لهذه الاهتمامات المتفرقة مجموعة لا حصر لها من المصطلحات والمفاهيم مثل: الأتباع، القيادة، الثقة، السلطة، الكاريزما، القوة، السيطرة، الهيبة، الضبط، الإدارة، وغيرها من المفاهيم التي ترتبط بظاهرة القيادة. ويمكن أن نُجمل ذلك في أربعة اتجاهات أساسية، هي: اتجاه السمات، والمدخل السلوكي في القيادة، والمدخل الموقفي في القيادة، والمدخل التفاعلي المفسر للقيادة. وتتضمن هذه الاتجاهات النظرية في مجال القيادة العديدَ من النظريات التي سنحاول التطرق إلى بعضٍ منها باقتضاب.

---

(3) أغلب المساهمات العلمية التي تناولت الأسرة المغربية ركزت على الأسرة القروية في علاقتها بالتحولات المجتمعية. ينظر: المختار الهراس، «بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية وصراعات الجنس والأجيال»، دكتوراه الدولة في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1999-2000؛ محمد سبيلا، **في تحولات المجتمع المغربي** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007)؛ عبد الرحيم عنبي، **الأسرة القروية بالمغرب: من الوحدة الإنتاجية... إلى الاستهلاك: دراسة ميدانية لاتجاهات التغير الأسري بالوسط القروي المغربي** (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة ابن زهر، 2014).

1. اتجاهات نظرية في القيادة

الاتجاه الأول هو «اتجاه السمات» الذي ظهر في مجال علم النفس الاجتماعي، ويُرجع هذا الاتجاه نشأةَ القيادة وظهورها إلى شخصية القائد وسماته وخصائصه الجسمية والعقلية والنفسية. ويَميل أنصار هذا الاتجاه إلى اعتبار القيادة سمة تميز القادة على اختلاف مواقفهم وثقافاتهم. فالقادة بحسب هذا الاتجاه يتميزون غالبًا بالنشاط والاستبصار والذكاء وقوة الإقناع. ومن أهم نظريات «اتجاه السمات» نجد «نظرية الرجل العظيم»، وتقوم هذه النظرية على اعتبار القيادة موروثة، وأن القادة يولدون وهم وُهبوا القيادة[4]. وكذلك نظرية «سمات القائد» التي ظهرت نتيجة الجدل حول نظرية «الرجل العظيم» وتأثير المدرسة السلوكية لعلم النفس، والتي أكدت أهمية التجربة والتعلم، ومن ثمّ ظهرت نظرية «سمات القائد» ونادت بإمكانية اكتساب السمات القيادية عن طريق التعلم والتجربة. ويعدّ رالف ستوجدل Ralph Stogdill من أهم رواد هذا الاتجاه، إذ سعى للتعرف إلى مميزات القادة وسماتهم في المدارس والسجون والكنائس، فتوصّل إلى أن سمات القيادة التي شاعت دراستها تنحصر في السمات الجسمانية كالطول والمظهر وبنية الجسم، وفي السمات الاجتماعية كالمبادرة والسيطرة وقوة التأثير[5]. وتعرّض هذا الاتجاه لمجموعة من الانتقادات، على اعتبار أن القدرات والسمات الشخصية قد تختلف من قائدٍ إلى آخر بحسب اختلاف الثقافة، بل داخل الثقافة الواحدة بحسب اختلاف المواقف والقدرات، ومن ثم الفشل في إيجاد نمط دائم للسمات التي تميز القائد.

وظهر «المدخل السلوكي في القيادة» الذي يركز على دراسة سلوك القائد وتحليل آثاره في فاعلية الجماعة، كرد فعلٍ على فشل اتجاه السمات، فالمهم في هذا الاتجاه ليس هو السمات التي يتمتع بها القائد، وإنما نوع السلوك الذي يتبناه. ويعني ذلك التركيز على الطريقة التي يمارس فيها القائد تأثيره. ويؤكد أصحاب هذا التوجه أن الأمر الذي يجعل من القائد قائدًا فعالاً هو قدرته على تحقيق التوازن بين أهداف المؤسسة، وإشباع احتياجات الفريق ورغباته. ومن بين النظريات التي يحتويها هذا الاتجاه نجد نظرية «أنماط البعد الواحد» لرالف ليبيت Ralph Lipitt، ورونالد وايت Ronald White، ونظرية «البعدين» التي ركزت على البحث عن المحددات الرئيسة لسلوك القائد، والتأثير الذي يخلفه الأسلوب القيادي في أداء الجماعة ورضاها عن العمل[6].

وعلى غرار سائر الاتجاهات النظرية السابقة لم يَسلم اتجاه «المدخل السلوكي في القيادة» من الانتقادات، على اعتبار أن سلوك القائد يختلف باختلاف الموقف على نحو لا يسمح بتعميمها. على هذا الأساس ظهر «المدخل الموقفي للقيادة» الذي يعتبر أن فاعلية القيادة تتحدد بناءً على متغيرات الموقف، بمعنى أن تغير الموقف يتطلب أدوارًا قياديةً وأنماطًا مختلفة للقيادة. ومن أبرز رواد هذا

(4) ماهر محمد صالح حسن، **القيادة: أساسيات ونظريات ومفاهيم** (عمّان: دار الكندي للنشر والتوزيع، 2004)، ص 29.

(5) هشام محمود الإقداحي، **سيكولوجية النخبة العليا والزعامة** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2009)، ص 133–134.

(6) بشأن تفاصيل أكثر حول النظرية، ينظر:

Samir Trigui, *Management et leadership: Le savoir–Faire et la gestion moderne* (Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2004), p. 195.

الاتجاه فريد فيدلر Fred Fieldler من خلال «نموذج الظروف لفاعلية القيادة» الذي يعتبر أن نمط القيادة انعكاسٌ لشخصية القائد. ولتحقيق الفاعلية يجب أن يغير القائد الموقف ليتناسب مع نمطه القيادي[7].

أما الاتجاه الرابع فهو «المدخل التفاعلي المفسر للقيادة الإدارية»، ويقوم على الجمع بين نظريتين؛ هما «نظرية السمات»، و«نظرية الموقف»، وذلك من خلال اعتبار القيادة تفاعلاً اجتماعيًا. ولتحقيق النجاح القيادي يلزم تحقيق التفاعل بين شخصية القائد وجميع المتغيرات المحيطة بالموقف القيادي الكلي. ويضم هذا الاتجاه نظرية «التبادل الاجتماعي»، والنظرية «السببية»، ونظرية «القيادة التحويلية»[8]. ويؤخذ على هذا الاتجاه عدم إدراجه نسقًا متكاملاً لجوهر العملية القيادية، حيث ركز على الإدراك المعرفي لمفهوم القيادة وأغفل الجانب السلوكي الموقفي.

تحيلنا هذه الاتجاهات الأربعة إلى عدم وجود نظرية موحدة وشاملة لتفسير القيادة، وذلك ربما راجعٌ لتشعّب عناصر الظاهرة في حد ذاتها، لكن أهم ملاحظة يمكن إبداؤها في هذا الشأن هي أنه في الوقت الذي تقدم لنا هذه النظريات مجموعة من المفاهيم التي يمكن استخدامها في توصيف بعض مستويات وأصناف القيادة، مثل الخصائص السلوكية للقائد وعلاقة ذلك بالثقافة السائدة، أو نمط القيادة التحويلية التي تعمل على التغيير الكيفي لمنظومة العمل وأهدافه أكثر من تعزيزها للهرمية وسلطة القيادة داخل المؤسسة، أو مفهومي الكاريزما والأتباع، فإن هذه النظريات صُممت لدراسة «ظاهرة القيادة» السياسية أو تلك التي تنشط في المؤسسات الاقتصادية والبيروقراطية داخل المجتمعات الصناعية الكبرى، بينما يتعلق بحثنا بمقاولات عائلية صغيرة نسبيًا، ليس فيها انفصالٌ بين مؤسسة العائلة والمؤسسة الإنتاجية البيروقراطية، وهو مجال لا يستدعي البحثَ في القيادة بحمولتها السياسية، على سبيل المثال، ذلك أن قائد المقاولة العائلية في الحالة السوسية يكتسب مكانته وشرعيته من ثقافة بطريركية تكاد تقدس «الأب»، ومن فعل التأسيس واحتكار الموارد، أي من خصائص قيادية شخصية تجعل منه قائدًا لعائلة-أتباع ورئيسًا لموظفين في مؤسسة بيروقراطية، وقائدًا مؤثرًا في هؤلاء جميعًا كما لو أنهم أتباعه بالمفهوم الأنثروبولوجي للقيادة.

2. النماذج المثالية لماكس فيبر

رغم هذه الخصوصية التي يتميز بها موضوع دراستنا، من حيث أنه يقارب مؤسسات صغرى داخل مجتمع «أمازيغي» «تقليدي» يحكمه نظام اقتصادي هجين يجمع بين الاستجابة لحاجات العائلة والإنتاج التجاري، فإنّ نظرية القيادة في مفهومها العام تساعدنا على الاقتراب خطوة أولى من موضوعنا. وفي هذا المستوى من البحث يمكن لنظرية القيادة عند ماكس فيبر Max Weber أن توجه اهتمامنا، دون فقدان المسافة النقدية حيالها؛ إذ إنها صممت في الأصل لدراسة الظاهرة السياسية،

(7) علي أحمد عبد الرحمن عياصرة ومحمد محمود العودة الفاضل، **الاتصال القيادي في المؤسسات التربوية** (عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2006)، ص 143.

(8) صلاح الدين محمد عبد الباقي، **السلوك الفعال في المنظمات** (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2002)، ص 239.

إلى أبعاد اجتماعية في القيادة تؤدي دورًا مهمًا في تشكل الظاهرة، وفي فاعلية تجسداتها التي مركزها القائد والأتباع.

يُعدّ فيبر من أبرز مؤسسي علم الإدارة الحديثة، وقد نحت من أجل ذلك مجموعة من المفاهيم الإدارية منها: البيروقراطية والسلطة والهرمية الإدارية والشرعية، وقدّم تصورات مهمة حول التنظيم والمنظمات، ذلك أن المنظمات تتميز بالنسبة إليه بنظام تراتبي ومراتبي، مع تركز السلطة في مستوياتها العليا. وفي النظرية الفيبرية هناك ثلاثة أسباب داخلية تبرر الخضوع للسلطة والسيطرة، تقابلها ثلاثة أسس للشرعية، هي[9]: السلطة التقليدية، أو ما يسمى بنفوذ «الأمس الأزلي»، ويقصد به الاحتكام إلى الماضي، والاحتكام إلى التقاليد المقدسة، وسيطرة العادات والطقوس. هذه السلطة هي التي يمارسها «الشيخ» أو «السيد في المجتمع الإقطاعي» أو «السلطة الأبوية في المجتمعات البطريركية». ثم السلطة الكاريزمية، وهي تقوم على السحر الشخصي والإلهام الخارق لفرد ما، مما يجعله يحظى بالاحترام نظرًا إلى ما يتفرد به من صفات خارقة تجعل منه قائدًا ملهمًا. ونجد هذه السلطة في شخصية النبي، أو الزعيم الكاريزمي في المجال السياسي. وأخيرًا السلطة الشرعية العقلانية، وهي تفرض نفسها لأنها مبنية على مجموعة من المقومات؛ كالاستحقاق، والكفاءة، والعقلانية، والتراتب الهرمي، واحترام الوظائف والأدوار.

ينتصر فيبر للعقلانية والهيمنة القانونية الشرعية، حيث يرتبط الفعل العقلاني بالشرعية القانونية والنظام البيروقراطي. هذا الأخير يعدّه فيبر أساس التقدم والازدهار الرأسمالي الحديث، لأنه يقوم على الكفاءة المهنية والحرفية والعلمية واحترام القوانين، وهذا ما يشكل الأسس التي تقوم عليها الليبرالية الرأسمالية الحديثة. وعلى الرغم من أهمية الطرح الفيبري في عالم الإدارة والأعمال، فإنه تعرّض لمجموعة من الانتقادات خاصةً في ما يتعلق بالنظام البيروقراطي؛ ذلك أن التطبيق الصارم لهذا النظام قد يعرقل العملية الإبداعية والتواصلية داخل المؤسسة، ويجعل الأفراد روبوتات آلية تتحكم فيهم علاقات ميكانيكية من الأعلى نحو الأسفل.

وفي هذا الصدد يقول أنتوني غيدنز Anthony Giddens: «إن فيبر في تحليله البيروقراطية قد أولى اهتمامه الرئيسي للعلاقات الرسمية التي تحددها القواعد والأنظمة الداخلية في المؤسسة، غير أنه لم يتحدث عن الروابط الشخصية والعلاقات التي تدور في نطاق ضيق بين الجماعات في جميع المنظمات»[10]، وهذا يعني أن الطرح الفيبري يجرد المؤسسة من بعدها الإنساني الاجتماعي الثقافي الذي يمثل روح المؤسسة وهويتها. وفي الحقيقة يصب النقد الذي يوجهه غيدنز لفيبر في صلب موضوعنا، إذ إن مركز مشاهدتنا هو التركيبة المعقدة للمقاولة العائلية، حيث تتمازج بشكل كثيف الشرعية الثقافية التي تجمع بين البيولوجي والسيكولوجي والاجتماعي والاقتصادي (احتكار الأب في النظام الأبوي حق التصرف في موارد العائلة)، والشرعية البيروقراطية المتولدة من التراتبية والهرمية في تقسيم العمل وتنظيمه داخل المؤسسة.

(9) جميل حمداوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا** ([د. م.]: شبكة الألوكة، 2015)، ص 35–37.

(10) المرجع نفسه، ص 45–46.

وبما أن هذه الدراسة تهدف إلى أن تكون متحررةً من مقولة العقلانية بوصفها أيديولوجيا وغاية تاريخية إيجابية يسير في اتجاهها التنظيم الأمثل للعالم، كما يبدو ذلك في التفكير الفيبري، فإن ما سنركز عليه في الظاهرة التي ندرسها هو التفاعل المعقد داخل المؤسسة الاقتصادية بين القيادة الأبوية بكثافتها الثقافية، والقيادة البيروقراطية بشروطها العقلانية، وما يحدث من فشل ونجاح في التوليف بينهما يؤثر بشكل كبير، وأحيانًا حاسم، في استمرارية المقاولات العائلية وتطورها في المغرب.

3. دراسات مغربية

مع تقدم النموذج الاقتصادي العالمي للقرن الحادي والعشرين، الذي بدأ يحل محل النموذج الصناعي القديم، وما تطرحه العولمة من تحديات وتحولات، بدأ المغرب منذ تسعينيات القرن الماضي يرفع شعار تحديث المقاولة، وذلك من خلال توقيع مجموعة من الاتفاقيات للتبادل الحر مع الاتحاد الأوروبي، والانخراط في منظمة التجارة العالمية، وتأهيل القطاع الخاص عبر سياسة التقويم الهيكلي[11].

في هذه الفترة بالتحديد برز في المغرب اتجاه يولي سوسيولوجيا المقاولة اهتمامًا، على اعتبار أن هذه البرامج الاقتصادية لها انعكاس مباشر على المجتمع، ما دامت المقاولة ليست مؤسسة اقتصادية فقط، بل هي تركيبة من التفاعلات والعلاقات الاجتماعية أيضًا، خصوصًا إذا كانوا من أفراد العائلة الواحدة. وفي هذا الإطار نجد دراسة سعيد الطنجاوي بعنوان «المقاولون المغاربة-السلطة، المجتمع والحداثة»، التي قدم لها ريمي لوفو Remy Leveau، وهي تركز على دراسة المقاولة في علاقتها بالمجتمع، وتناقش مشاكل المقاولة المغربية، كضعف التأطير، والطابع العائلي في علاقته بالإدارة، وقد ربطَ الباحث ذلك بالطابع الانتقالي لمجتمع في طور التحديث. لهذا ركزت الإشكالية المحورية للدراسة على فهم الاتجاهات التي يتخذها الصراع القائم بين التقليد والحداثة، وما لذلك من انعكاسات سياسية واجتماعية واقتصادية، وعلاقة التركيبة البشرية للمقاولين بنوعية المشاكل التي يواجهونها. فسواء كان المقاول من أصل فاسي أو سوسي، أو جاء من عالم المقاولة والأعمال، أو كان منحدرًا من أسرة برجوازية، نجد «الإدارة» دائمًا هي العنصر المهم الذي يحدد قواعد العمل وسيره[12].

وفي تحديده عوامل نجاح المقاولين المغاربة نجده يؤكد أهمية الانتماء إلى أسرة معينة، ودور العلاقات الشخصية أو ما يسميه الطنجاوي بشبكات التضامن. وتأتي العوامل الأخرى في مستوى ثانٍ؛ مثل رأس المال، والمهارات، والتجارب. فتوصل من خلال دراسته إلى كون المجتمع المغربي المعاصر ليس مجتمعًا تقليديًا بالمعنى الكلاسيكي، وفي الوقت نفسه لا يمكن القول إنه دخل في نظام اجتماعي

(11) بدأ المغرب في تطبيقه عام 1983، باتفاق مع صندوق النقد الدولي، بعد أن دخل حالة من العجز المالي وارتفاع المديونية. ولقد استهدف برنامج التقويم الهيكلي الضغط على الحكومة لاتخاذ مجموعة من الإصلاحات المالية والاقتصادية كإصلاح النظام الضريبي، ورفع الحماية الجمركية، وتخفيض قيمة العملة، وغيرها من الإصلاحات التي تهدف إلى إعادة التوازنات المالية والماكرو اقتصادية في المغرب. للمزيد من التفاصيل، ينظر: محمد الشرقي، «تطور السياسة الاقتصادية في المغرب من عهد 'المغربة' إلى التخصيص»، جريدة **الحياة**، 1998/10/22، شوهد في 2020/12/23، في: https://bit.ly/34Mxg67

(12) Said Tangeaoui, *Les entrepreneurs marocains: Pouvoir, Société et modernité* (Paris: Editions Karthala, 1993), p. 157.

واقتصادي جديد[13]. وتكمن أهمية الدراسة في محاولتها رصد طبيعة التحولات التي شهدتها التركيبة الاجتماعية لطبقة المقاولين المغاربة، وتصور هؤلاء للمشاكل التي يواجهونها، أي إن الدراسة حاولت التعامل مع مشاكل المقاولين ليس بوصفها مشاكل خاصة، وإنما بوصفها معضلة اجتماعية واقتصادية في آن واحد.

وإذا كانت دراسة الطنجاوي انكبّت على تصنيف المقاولين[14] وأهم المشاكل التي تعانيها المقاولة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، فإن البحث الاجتماعي الذي قام به نور الدين العوفي وزملاؤه حول «المقاولة من الداخل: الأشكال الاجتماعية للمقاولة المغربية» حاول تصنيف المقاولات المغربية ثلاث مجموعات كبرى، هي: المقاولة المركبة، والمقاولة من دون مقاول، والمقاولة العائلية، ويعرّف هذه الأخيرة بأنها ذلك النوع من المقاولات الذي ينبني على المرتكزات التالية: أولها أنها نسق من علاقات الشغل القائمة على الأبوية والتبعية والزبونية، ثانيها أنها تميل نحو الربح على المدى القريب والمردودية السريعة، ثالثها أنها تسعى إلى فرض مجهود كبير على العمال، مع التأكيد على العلاقات الأبوية بوصفها قيمة أساسية داخل المقاولة العائلية[15].

هذه المحاولات التصنيفية لدراستَي نور الدين العوفي وسعيد الطنجاوي، يعتبرها لحبيب امعمري في كتابه **المقاولة والثقافة: دراسة في عملية التحديث بالمغرب** بمنزلة ثمار لتجربة ميدانية ومهنية، سمحت بإظهار بعض الملامح المهمة لواقع المقاولة المغربية، وعلى الرغم من أهميتها فإنها لم تجعل موضوع الثقافة والتغير إشكالية مركزية، ولم تسعَ إلى بلورة تفكير سوسيولوجي حول واقع المقاولة المغربية. ويركز امعمري على البعد الاجتماعي داخل الظاهرة التنظيمية، إذ يرى أنه لا يمكن التطرق إلى واقع التنظيمات الاقتصادية داخل المجتمع، والتغيرات التي طرأت عليها، بمعزل عن العنصر البشري الذي يتشكل منه. كما أنه لا يثق بمفهوم «التأهيل» الذي تبناه المغرب سيرورة اقتصادية للتطور.

هذا النوع من التحديث، بحسب رأيه، غير وارد وبعيد المنال بالنسبة إلى أغلب المقاولات المغربية، لأن التحدي لا يكمن في تحديث التقنيات والوسائل وحجم الأرباح فقط، وإنما في مستوى العلاقات الاجتماعية وطبيعتها داخل التنظيم نفسه، أي حول البعد الإنساني[16] الذي لا يمكن قياسه بالاتفاقيات ونوع القوانين، بل بالممارسة الفعلية لهذا التحديث، والذي يكمن في الجانب الثقافي. لهذا نجد أن

---

(13) Ibid., p. 307.

(14) وضع الطنجاوي 4 أنماط رئيسة للمقاولين، هي: المقاولون الصناع والعمال السابقون Artisans entrepreneurs والمقاولون التجار والباعة Marchands entrepreneurs et négociants، والمقاولون الذين يجمعون بين الزراعة والصناعة Agro–industriels، ثم المقاولون ذوو التكوين المدرسي Lettrés. يُنظر:

Tangeaoui, p. 158.

(15) Noureddine El Aoufi, *L`entreprise cote usine: Les configurations sociales de l`entreprise marocaine,* Groupe d`études et de Recherches sur les Ressources Humaines et l`entreprise (Rabat: GERRHE/ El Maarif El Jadida, 2000), pp. 35–74.

(16) لحبيب امعمري، **المقاولة والثقافة: دراسة في عملية التحديث بالمغرب: التغير الاجتماعي ورهانات العولمة**، ج 1 (فاس: منشورات دار ما بعد الحداثة، 2010)، ص 6–8.

الدراسة تركز على العلاقة القائمة بين الفعل التنظيمي وثقافة المجتمع، باعتبارها مرآة تعكس مستوى التطور الاجتماعي، وهنا تنبع أهمية هذه الدراسة، إذ هي محاولة فهم ما يميز عالم المقاولة في المغرب بشكل عام، مع ربط الجانب الاجتماعي الثقافي بالتنظيمات المؤسساتية خاصة(17).

ولعل الربط بين المقاولة والعلاقات الاجتماعية الذي ركزت عليه دراسة امعمري راجعٌ إلى كون المقاولة في الأصل ليست مجرد وحدة للإنتاج المادي أو الخدماتي، وإنما هي كيان اجتماعي وثقافي، والأكثر من ذلك هي وحدة اجتماعية منتجة لكيانات اجتماعية تتحكم فيها روابط اجتماعية. على هذا الأساس يجب ألا تتم مقاربة الظاهرة المقاولاتية من منطق اقتصادي صرف، بل تحتاج أيضًا إلى أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا المقاولة. وفي هذا الصدد نستحضر مؤلَّف بيير نويل دانييل التي خص بها مجتمعًا مغاربيًا لا يختلف كثيرًا عن المغرب، وهو بعنوان: **رواد التنمية: التصنيع العرقي في تونس: ديناميات صفاقس**، حيث سعى الكاتب إلى فهم التطابق بين نوع المجتمع ونوع الاقتصاد في المجتمع الصفاقسي التونسي، وذلك بالاعتماد على الأنثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها موقفًا تحليليًا أكثر من كونها منهجية بحث، معتمدًا كذلك على المنهجية الكيفية وإجراء مقابلات مع رؤساء الشركات في صفاقس بتونس.

وتكمن أهم الإشكالات التي عالجها دانييل في العلاقة بين الإسلام والاقتصاد، حيث يرى أن هذه العلاقة تتجلى في حث الدين الإسلامي على تجنب الإقراض بموجب الشريعة الإسلامية (تجنب الربا)، وعدم تكديس الأموال، مما فتح المجال للاستثمار، وابتعاد رواد الأعمال عن البنوك لصالح المساعدة المجتمعية المتبادلة. ووفقًا لدانييل فإن مثل هذه الممارسات هي التي أسست لـ «سيادة النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي»(18). وهذا ما أدى إلى تماهي النشاط الاقتصادي، في فئة رواد الأعمال، في المجتمع الصفاقسي مع الجانب الديني، ففي البلدان النامية غالبًا ما يُنظر إلى الاقتصاد المجتمعي المندمج في القطاع غير الرسمي باعتباره جزءًا من تقليد يتلاشى ببطء، على نحوٍ يعزز الانتقال إلى الحداثة. ويؤكد الكاتب أن مثل هذا التصنيف يَنشأ من رؤية حيث التقدم الخطي الذي يضع الصناعة الكبرى أفقًا. وقد حاول الباحث في هذا الصدد ربط الهويات المحلية بالديناميكية الصناعية، حيث يؤدي البعد المجتمعي دورًا أساسيًا في تحقيق التكامل المهني والاجتماعي، ومن ثم تأكيد ضرورة تعبئة الموارد المحلية، باعتبارها عاملاً مساهمًا في تحقيق التنمية الاقتصادية المحلية(19).

تأسيسًا على ما سبق، يمكن القول إن المقاولة تنظيمٌ اجتماعي، وفاعلٌ اقتصادي، وموضوعٌ لاستقراء الواقع التنظيمي المؤسساتي في المغرب. إنها تلك الظاهرة التي يتجلى عبرها دور الثقافة في المجتمع. فيكون للثقافة هنا دورٌ كبير سواء في مقاومة التغيير، أو في تدعيمه، ذلك أن التحولات المتسارعة والمركبة لا تربك فقط المجتمعات المعاصرة، ولا المقاولين، بل تربك الباحث كذلك؛ لأن الأمر

(17) المرجع نفسه، ص 9.

(18) Pierre Noel Denieuil, *Les entrepreneurs du développement: L`ethno–industrialisation en Tunisie: La dynamique de Sfax* (Paris: L'Harmattan, 1992), p .158.

(19) Ibid., p. 480.

يتعلق بدينامية الظاهرة التنظيمية، وبظاهرة الثقافة في علاقتها بالفعل التنظيمي. هذه التحديات وغيرها تستوجب تعزيز الجانب القيادي الفعال لمواجهة العراقيل، وأقصد هنا بـ «الفعال» فكرًا قياديًا يدعم فكرة المشاركة والإبداع والتجديد، وليس المراقبة والتنفيذ والمساءلة فقط. وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة النظر في المنظومة الإدارية في شموليتها، وتمكين المرأة في المناصب القيادية للمقاولات المغربية.

ليس من باب الصدفة، إذًا، أن تحظى المقاولة المغربية بعنايةٍ خاصة في إطار العلوم الاجتماعية، على الرغم من أن علم الاقتصاد يستحوذ على القسم الأوفر من المساهمات التي برزت في السنوات الأخيرة حول الموضوع ذاته. والملاحظ أن المساهمات المعرفية في المجال تبقى مجهودات فردية مهمة وأساسية، وهي تصطدم بعراقيل متعددة، كقلة المعطيات المتعلقة بعالم المقاولات، وموقف المنتمين إلى هذا العالم من البحث الميداني السوسيولوجي بصفة عامة، لكن المؤكد أن الوقت حان، في هذا السياق، للانتقال المحلي والعالمي الدقيق الذي تمر به المقاولة الاقتصادية المغربية بشتى أنواعها، لوضع الظاهرة تحت مجهر العلوم الإنسانية، وتحديدًا الأنثروبولوجيا الاقتصادية، كي تحظى بالبحث والنقاش اللذين تستحقهما هذه المقاولة التي يتكثف فيها التاريخ الثقافي–الاقتصادي المغربي والعربي عمومًا.

ثانيًا: منهجية البحث

نقصد بمفهوم «المقاولات العائلية» الشركات أو المؤسسات التي تؤسسها وتقودها العائلة ممثلة في من يرأسها. فالمقاولة العائلية هي إجرائيًا كل مقاولة تؤسسها وتديرها وحدةٌ عائلية في أي مجال اقتصادي كان (فلاحيًا، صناعيًا، خدماتيًا أو آخر)، وهي عادة مؤسسة يشترك في ملكية رأسمالها أغلبية أفراد العائلة الواحدة. وتتميز المبادرة العائلية في هذا المجال بمرونة كبيرة وبعلاقات حميمية وبعد إنساني، لكن هذا لا يعني أنها لا تواجه تحديات ومشاكل بسبب النزاعات التي تنشأ بين أفرادها، أو طغيان البعد العاطفي الانفعالي في مراحل محددة من تطورها، وتحديدًا خلال الأزمات الاقتصادية أو فترة انتقال القيادة من جيل إلى جيل.

وفي المغرب تمثل الشركات المملوكة من طرف العائلة أكثر من 90 في المئة من النسيج الاقتصادي للمقاولات. وبحسب مقياس BDO–ANPME سنة 2009، فإن 40 في المئة من الشركات العائلية المغربية تستعد للانتقال إلى الجيل الثاني، ويُشكل هؤلاء 95 في المئة من النسيج الاقتصادي الوطني، وهم يساهمون كثيرًا في النمو الاقتصادي من خلال خلق 50 في المئة من العمالة، و20 في المئة من القيمة المضافة، و40 في المئة من الإنتاج، و50 في المئة من الاستثمار[20]. ويقود هذه المقاولات أفراد مؤسسة أو أفراد استلموا القيادة من مؤسسين سابقين، وهي تنشط في أُطر يتمازج فيها الذاتي والعائلي مع المُؤسسي البيروقراطي المرتكز على إكراهات وحسابات مستقلة مبدئيًا عن تلك التي تولدها القرابة والحميمية.

(20) Kaoutar Khennach, «40% des entreprises familiales marocaines sont investies dans une transmission à la seconde génération,» *ALBAYANE*, 8/6/2017, accessed on 12/1/2021, at: https://bit.ly/3nvPOy0

وخلال هذا النشاط تواجه هذه القيادة تحديات، منبتها ذلك التداخل والترابط في ترسيخ القيادة كسلطة معنوية ومادية على الأتباع (الذين هم في أغلبهم من العائلة الموسعة والأقرباء)، وكرئاسة وظيفية لمنظومة إدارية تخضع لقوانين واعتبارات مهنية موضوعية تفصل بين القرابي والمهني. وبطبيعة الحال، لا تأتي التحديات من مجال القيادة وحده؛ إذ إن مصير كل مقاولة يرتبط بعديد العوامل الخارجة عن سيطرتها، لكنه من المهم أيضًا ملاحظة أن القيادة في هذه المقاولات العائلية لا تنجح كلها في تجاوز تحديات القيادة في حد ذاتها، إذ يواصل بعض هذه المقاولات التطور والانسلاخ بسلاسة من الإطار العائلي إلى الإطار البيروقراطي، فتتفرع نشاطات المقاولة وتلتحم بمنطق السوق والإدارة، بينما يفشل بعضها الآخر في الحفاظ على وحدة المقاولة، فتتفكك أوصالها لتتوالد منها نوى جديدة صغيرة تعيد التجربة الأولى على نطاق ضيق ونسبي.

إن الحديث عن المقاولات العائلية في منطقة سوس هو في الحقيقة حديثٌ عن عالمٍ مليء بالأسرار، وعن أُناس «عصاميين» بدؤوا بإمكانات اقتصادية وبشرية بسيطة (على الأقل في سردياتٍ أصحابها)، ليصبحوا في ما بعد رجال أعمال مهمين. إنه حديثٌ عن بناء عائلي ممثل في السلطة الأبوية التي تُكسب صاحبها كاريزما من نوع خاص، تختلط فيها الرئاسة البطريركية بالمواصفات الفردية للقائد، في مقابل «المقاولة» كمؤسسة اقتصادية تقوم على التنظيم البيروقراطي وعلى الإدارة المهنية الخالصة. هذه الظاهرة المتعددة المداخل هي التي ستكون موضوع اشتغالنا في هذه الدراسة. وعليه سنحاول الكشف عن أسرار نجاح هذه المقاولات أو فشلها، من خلال تسليط الضوء على أنماط «القيادة» ومميزاتها وتجلياتها داخل المقاولات العائلية السوسية، في علاقتها بالمحيط الاجتماعي والتاريخي للمنطقة، وذلك من خلال محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس التالي: كيف تقوم الشخصية القيادية للمقاولات العائلية بجهة سوس بالمزج والتوفيق بين البناء العائلي وضرورات البيروقراطية بكيفية تضمن إعادة الإنتاج وتمرير القيادة من جيل إلى آخر؟ وإلى أي حد يكون تكييف الروابط العائلية مع عقلنة المقاولة عاملاً في نجاح هذا النمط من المقاولات؟

ولأن اختيار المنهج المناسب في أي بحث تحدده مجموعة من العوامل أبرزها طبيعة الظاهرة المدروسة، والمنظور النظري الذي يوجه تفكير الباحث وأداءه[21]، فإنني اعتمدتُ في مقاربة هذا الموضوع على منهج كيفي يمكننا من النفاذ إلى داخل المؤسسات والتفاعل مع قادتها من أجل فهم نسق ومنطق اشتغالها، والتأويلات التي يعطيها هؤلاء لأفعالهم. وقد وظفتُ في ذلك أسلوب المقابلات غير المقيدة (غير المبنية) لما يتميز به هذا النوع من المقابلات من مرونة في تعديل الأسئلة وترتيبها وفقًا لرغبة الباحث، فتكون أسئلة المقابلة هنا بمنزلة إرشادات ومحاور عامة تؤطر الموضوع وليست قواعد ثابتة. وقد اعتمدت في هذه الدراسة على منهج المقارنة بين المقاولات العائلية السوسية الناجحة والفاشلة لفحص عوامل الفشل والنجاح في إطار إشكالية القيادة.

أما بخصوص جمع المعلومات فقد اعتمدت على العينة الهادفة - القصدية، التي تخول لي اختيار الأفراد الملائمين للبحث والذين يستطيعون تقديم المعلومات المفيدة، حيث كان معيار الاختيار

(21) معن خليل عمر، **مناهج البحث في علم الاجتماع** (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004)، ص 11.

في البحث هو معرفة المستجيبين وخبرتهم. ونظرًا إلى صعوبة الوصول إلى هؤلاء والنفاذ إلى داخل المقاولة، فقد قمت بإجراء مقابلات مع ست مقاولات عائلية ممثلةً في شخصية القائد المؤسس والوارث، وبناءً على معيار الفشل والنجاح، مع مراعاة التنوع في عمر المقاولة لمعرفة خصوصية كل جيل ومميزاته. إضافة إلى ذلك، أجريت نقاشات جانبية كلما سنحت لي الفرصة مع باقي أفراد المقاولة من العائلة، ومع الموظفين الذين لا ينتمون إلى العائلة، وقد ساعدني ذلك على تكوين فكرة دقيقة حول الموضوع، خاصة أن هؤلاء يشكلون عناصر مهمة في معادلة المقاولات العائلية بسوس. فضلًا عن ذلك، استطعت من خلال المحادثات التي قمت بها مع هؤلاء القادة تكوين فكرة عن باقي المقاولات السوسية الأخرى، إذ لم يتوانَ هؤلاء المستجيبون في الحديث عن خصوصيات باقي منافسيهم في المنطقة، وهذا ساعدني كثيرًا في فهم الظاهرة فهمًا شاملًا.

ثالثًا: القيادة والتأسيس في المقاولات العائلية السوسية

1. شروط إنتاج القيادة الاقتصادية في المقاولات العائلية السوسية

يقول عبد الله كيكر في كتابه **من رجالات سوس**: «جاء أغلب هؤلاء الرجال السوسيين من وراء الغنم، عملوا في مناطق قاحلة، دون أن يتسلحوا بسلاح المعرفة، ولم تكن لهم سابق معرفة بالمدينة وأهلها ولغتها [...] واستطاعوا أن يزاحموا أبناء البورجوازية المغربية، الذين ورثوها أبًا عن جد، مدعومين من طرف المخزن، الذي كان منهم وإليهم [...]»[22]. يتقاطع اقتباس كيكر بشكل كبير مع مضمون المقابلات التي أجريناها مع أغلب المستجيبين في دراستنا هذه، ونلمس ذلك من خلال حديثهم عن أعمالهم السابقة التي كانت في مجالات متشابهة تبدأ في الغالب برعاية الأغنام[23]، ثم العمل في الفلاحة والبناء والسياقة. فبحسب رأيهم، يمر بهذه المجالات، بالضرورة، كل رجل أعمال في سوس. وعلى هذا الأساس تأخذ البدايات أهمية كبيرة عندهم، لأنه من خلالها يكون المقاول السوسي قد اكتسب تكوينًا عصاميًا، وتمكن من آليات ومهارات دراسة السوق وتأسيس المشاريع الاقتصادية وتسييرها، وتحمل المسؤولية وتجاوز المخاطر، وذلك بفضل احتكاكه بأرباب عمل متعددين في قطاعات مختلفة.

في هذا الصدد يطرح علينا هنا متغير رأس المال الثقافي (نحصره في الحالة التي نحن بصددها في مستوى التعليم والدبلوم) أسئلةً مهمةً تتعلق بتشكل القيادة، فإذا أخذنا مثلًا المجال الاقتصادي والمجال السياسي، وجدنا أن التاريخ السياسي الحديث للمغرب تنشأ فيه الزعامات في «بيوت» تجتمع فيها متغيرات المجد العائلي والثروة والعلم الكلاسيكي أو الحديث (في مغرب القرن 19 كان هناك زعماء بدو أميون)، وهذا سار حتى في منطقة سوس التي تهمنا. وفي المقابل، يمكننا أن نلاحظ أن هذا المتغير ليس مهمًا في تأسيس القيادة في المقاولة الاقتصادية، على الأقل في المرحلة التي نشأت فيها المؤسسات العائلية موضوع المشاهدة.

(22) عبد الله كيكر، من رجالات سوس أحمد أولحاج أخنوش: **المجاهد والمناضل والزعيم والرمز** (الرباط: مطبعة الربط نت، 2012)، ص 6–7.

(23) يصبغ المقاولون الذين أجريت معهم البحث مهمة «رعاية الأغنام» صبغةً دينيةً، تكتسي دلالتها من النبي محمد، الذي كان في البداية أميًّا وراعي أغنام، ومن ثم فإنّ الابتداء بهذه «المهنة» يُعدّ «فأل خير» من وجهة نظرهم.

على هذا الأساس يمكن القول إن الوضع الذي يصاحب عملية تأسيس القيادة داخل المقاولة الاقتصادية بسوس، وفق تعبير المستجيبين، يتميز بالفقر وعدم استكمال الدراسة، الأمر الذي يُنمي في الشخص حوافزَ ذاتية، تتمثل بالأساس في بذل الجهد، والنفس الطويل، والسعي نحو مراكمة التجربة. وهذا يعني أن متطلبات القيادة في المقاولة العائلية لها خصائصها المميزة، ومنها الخبرة العملية في التصرف في الموارد، وهي خبرة تعتمد كثيرًا على اكتساب التجربة الخاصة، ولا تفترض بالضرورة «المجد العائلي» أو الثروة. وربما لهذا السبب يؤكد القادة المقاولون المستجيبون كثيرًا على هذه النقطة التي تقلل من قيمة الموارد الاعتبارية التي كانوا يفتقدونها. وسنرى لاحقًا كيف أن التطورات الجديدة التي فرضها توسع نشاطهم ومتطلباته البيروقراطية أربكت لديهم هذه التمثلات لسبل النجاح في الوقت الحاضر، ويظهر ذلك عبر الحرص على إرسال أبنائهم لكسب معارف في الجامعات الوطنية والأجنبية.

2. التأسيس والوعي بقيمة العمل

في غياب رأس المال المادي الموروث، يركز القادة المؤسسون للمقاولات الاقتصادية في سوس على كدهم وصبرهم وحبهم للعمل، خاصة أنهم لم يتَلقوا تكوينًا في مجال الاقتصاد والإدارة. إنهم، كما يقولون، نموذج «أُنتج في سوس» Made in Sous؛ ففي سردياتهم يصرحون بأنهم طوروا شركاتهم بعرق جبينهم، حيث لا مجال للتكاسل. وبالنسبة إليهم، تصْدق مقولة جيم كولينز: «إن أفضل القادة لا يَتُوقون ليوضعوا فوق منصات خاصة، أو يصبحوا رموزًا لا يمكن الوصول إليها. إنهم يظهرون كأشخاص عاديين، يحققون نتائج خارقة للعادة بكل هدوء وبالاعتماد على إمكاناتهم الذاتية»[24]. وبما أن المعتقدات الدينية متجذرة بقوة في العقلية الاقتصادية السوسية، فإن العمل يصبح عبادة. وقد أشار العديد من المستجيبين إلى قوة هذه العلاقة التي تجمع بين النجاح الاقتصادي والجانب الديني، فهذا الأخير يشكّل مرجعًا يزكي ويدعم الوعي بقيمة العمل وإتقانه من أجل نيل البركة التي هي مفتاح النجاح. ويتخذ ذلك ملامح متعددة للطريق المستقيم كنيل رضا الله ورضا الوالدين، والعمل بتفانٍ، وهو ما عبّر عنه أحد المستجيبين في ثلاث كلمات بالأمازيغية «الصفاء»، «النية»، «المعقول».

هذا المزج والتوفيق بين البعد الديني والبعد العملي الاقتصادي يترتب عليه، بحسب المستجيبين، تحقيق الرضا الإلهي والنجاح المهني في الوقت نفسه. وهذا ما توضحه القصة التي حكاها لي أحد المقاولين السوسيين، ومفادها أنه «حينما يقرر ثلاثة أشخاص تأسيس مقاولة أو شركة معينة، فإن كل واحد منهم يدخل بمبلغ معين، وما دام كل واحد منهم يضمر الصفاء والمسؤولية، فإن الله يبارك لهم عملهم من خلال مساهمته بنفس المبلغ، لكن بمجرد أن يبدأ أحدهم بالغش والمراوغة، فإن الله ينزع مبلغه وبالتالي نزع 'البركة' و'السر'. في هذه الحالة تصير النتيجة هي الفشل»[25].

(24) Jim Collins, *Good to Great: Why Some Companies Make the Leap... and Others Don't* (New York: Harper business, 2001), p. 28.

(25) ح. ل.، مقاول سوسي صاحب مقاولة عائلية، مقابلة شخصية، أكادير، 2018/2/8.

يحيلنا هذا إلى تحليل جون واتربوري الذي فسر الوعي بضرورة الكفاح والجدية في العمل لدى التجار السوسيين بدوافع نفسية تجعلهم يثابرون من أجل تطوير العمل وتحقيق النجاح، خصوصًا إذا كان المقاول في حد ذاته واعيًا بالعراقيل والتحديات التي يفرضها العمل في مجال معين كالمجال الاقتصادي وتأسيس المقاولة، ومتقمصًا دور المؤسس والقائد في الوقت نفسه للمقاولة وللعائلة كذلك. وهذا ما ينمي لدى هذه الفئة وعيًا بكونها توجد ضمن قطاع لا يأتي بثماره إلا على المدى البعيد، ومن خلال براعة وصبر غير عاديين[26]. وإذا ما حاولنا التأمل في العقلية الاقتصادية السائدة، لدى هؤلاء المقاولين السوسيين، التي تربط بين التفاني في العمل والصدق في الشراكة وبركة الله، فإننا نجدها تتقاطع بشكل كبير مع النموذج الفيبري الذي ربط بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة، والأخلاق العقلانية لدى البروتستانتية النسكية، ذلك أن تطور النظام الرأسمالي في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر راجع إلى الذهنية البروتستانتية التي وفرت مجالاً يشجع على الادخار والعمل الحر وتراكم الثروة، مما أدى إلى تطور النظام الاقتصادي الحر ونمو الرأسمالية[27].

وبناء عليه، فإنّ تأسيس المقاولة الاقتصادية العائلية في سوس، هو في الوقت نفسه بناءٌ لنموذج «قيادة» عائلية–اقتصادية مؤسِّسة، تمر عبر محطات عدة (مسيرة التكوين العصامي)، وفي ظروف ثقافية واجتماعية واقتصادية محددة (الفقر، وتدني المستوى التعليمي ...). فتُشكل قيمة العمل، في هذه الحالة، عنصرًا مهمًا في تفسير المقاولات، على اعتبار أن فهم السياق السوسيو تاريخي والثقافي للسوسيين يدفعهم أكثر إلى الانغماس في العمل بعزم وإصرار شديدين، لأنه الحل للتفوق وإثبات الذات السوسية في الساحة الاقتصادية الوطنية. بيد أن هذا النموذج القيادي التقليدي المؤَسِّس والمتشبث بالهوية المحلية الثقافية والدينية لسوس يطرح اليوم سؤال الاستمرار والصمود عبر الأجيال، خاصة في ظل التحديث الاجتماعي والاقتصادي للإدارات وللمؤسسات الاقتصادية المغربية.

رابعًا: المقاولة العائلية بين القيادة الأبوية المؤسِّسة والقيادة البيروقراطية

1. في حضرة «القيادة الأبوية»: الثقة، الطاعة، التضامن

تُعد القيادة الأبوية نقطة الارتكاز والمحور الذي تتأسس عليه المقاولات العائلية السوسية. بل إن هذه الخاصية هي ما يميز المقاولات العائلية من باقي الشركات العامة. وسعيًا لتحليل هذا النمط من القيادة، ولمعرفة أسسها والروابط الاجتماعية التي تقوم عليها، وموقفها من القيم والأخلاق، وكيف تتجسد علائقيًا وتنظيميًا، ارتأينا الوقوف على ثلاثة عناصر، هي: الثقة، والطاعة، والتضامن بوصفه تجليًا من تجليات القيادة الأبوية، وكثوابت تقوم عليها السلطة الأبوية من أجل هيكلة المقاولة

(26) John Waterbury, *Nord for the Trade: The Life and Times of a Berber Merchant* (Berkeley: University of California Press, 1972), p. 91.

(27) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

وتأطيرها. وإذا ما حاولنا تحليل هذا النمط من القيادة، فإننا نجد أنه يركز على النفوذ الأبوي القائم على مبدأ السلطة الهرمية في تسيير العلاقة بين القائد والأتباع، فالقائد الأب يحترم العادات والتقاليد العائلية، ويضع مصلحة أفراد العائلة ضمن الأولويات، فتصير هنا علاقات الإدارة والمسؤولية امتدادًا واستمرارًا لعلاقات الأبوة التي تكون بين الوالد وأبنائه. وقد أكد لنا أحد القادة، وهو يشرح لنا استراتيجيته المتبعة في تسيير الشغل داخل المقاولة، كيف شكلت القواعد السلوكية الشخصية أساسًا للثقافة المؤطرة للمقاولة[28]، مؤكدًا بذلك، في الآن نفسه، أن المقاولة وُجدت لتلبية احتياجات العائلة. ولعل أبرز مثال يجسد الأولوية للشؤون العائلية لدى هذا القائد–المدير يتمثل في تأكيده على السكرتيرة الخاصة بأن تحول له كل المكالمات الصادرة من أفراد العائلة على نحو فوري، حتى إنْ كان في اجتماع إداري مهم.

وتأكيدًا على أن العلاقات العائلية أساس «الثقة» في هذه المقاولات، نشير إلى دراسة عمر أمرير «العصاميون السوسيون في الدار البيضاء»، حيث اعتبر أن الحضور السوسي جسّد العديد من القيم الأمازيغية في عُمق العاصمة الاقتصادية للمغرب (الدار البيضاء) وباقي المدن المغربية، وأبرزها قيمة «الثقة»، والتي بمقتضاها يسلم التاجر السوسي لشريكه محلاً تجاريًا يساوي الملايين، ومعه دفتر يحتوي على أسماء البضائع والسلع الموجودة في المحل، وذلك بحضور شاهدين يتأكدان من أن ما هو في الدفتر موجود في المحل، من دون الحاجة إلى أي التزام قانوني أو ضمانات. وفي علاقة السوسي صاحب المحل بزبائنه يقول: «إن التاجر السوسي مشهور بالثقة لدى سكان الحي لذلك يستأمنونه على نقودهم ومفاتيح منزلهم [...] وهو كذلك يثق في كل زبائنه، ويزودهم بكل ما يحتاجونه من متجره بـ (الطلق) (أي بالدين) ولا يخاف الإفلاس»[29].

إن الثقة لا تقتصر فقط على أفراد العائلة داخل المقاولة العائلية الواحدة، وإنما هي خاصية مشتركة بين أفراد الجماعة كلها. وهذا يعبر عن طبيعة المجتمع الذي تنشأ منه المقاولات العائلية. أقصد هنا المجتمع القبلي الذي تسود فيه قيمة التضامن العائلي بخلفية النعرة للدم بالمفهوم الخلدوني، فهذه القيمة أدت دورًا مهمًا ليس في تشكل المقاولات العائلية وبروزها فقط، وإنما في اكتساح هذه الفئة المجال الاقتصادي المغربي. وهذا ما ذهب إلى تأكيده محمد شقير في دراسته حول «تشكل النخبة السوسية»، حيث لجأت هذه الفئة لدعم اقتصادها في فترة ما بعد الاستقلال إلى ترسيخ قيم التضامن القبلي التي تجسدت في تجنب الخوض في أي منافسة تجارية يمكن أن تؤدي بهم إلى الإفلاس، وعوضًا عن ذلك اعتمدوا تقسيمًا ضمنيًا للقطاعات التجارية بينهم بشكل يشبه «التخصص القبَلي» حول قطاع معين[30]، بمعنى أن نجاح أعضاء قبيلة ما في سوس في قطاع اقتصادي معين يدفع بباقي أفراد القبيلة إلى مزاولة القطاع نفسه؛ إما عبر التناوب العائلي، وإمّا عبر فتح مشاريع مشابهة في أماكن أخرى.

(28) م. أ.، مقاول سوسي صاحب مقاولة عائلية، مقابلة شخصية، أيت ملول، 2018/2/5.

(29) عمر أمرير، **العصاميون السوسيون في الدار البيضاء: السلسلة الذهبية الأولى** (الرباط: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2014)، ص 572–573.

(30) محمد شقير، «مراحل تشكل النخبة السوسية بالمغرب»، **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، العدد 9–10 (1989)، ص 137.

وفي تحليلنا سرديات المستجيبين، لاحظنا أن قيمة «التضامن» تتخذ أشكالًا متعددة وتمظهرات مختلفة بين أفراد المقاولة، كالمسؤولية الاجتماعية للمقاولة تجاه أبناء منطقتها، من خلال بناء المستوصفات الخاصة وتوفير العلاج المجاني، والمساهمة في بناء المساجد والمؤسسات الداخلية لإيواء الطلاب والتلاميذ، بدعوى أن سكان المنطقة أحق بالاستفادة. أما بالنسبة إلى أفراد العائلة المقاولة فنجد التضامن بينهم يتخذ شكل لقاءات أسبوعية في منزل الوالدين، وتناول وجبة الطعام بشكل جماعي، كعلامة على تجديد الوعد على الولاء والثقة والتضامن، ذلك أن مشاركة الأكل في التصور الشعبي المغربي واقتسام الملح بين الناس يوحيان بأن هناك شيئًا مشتركًا بينهم، ومن ثم ائتمان الأفراد على بعضهم[31]، فيصير أي غدر وأي معارضة يمكن أن يحدثا بينهم مستقبلاً بمنزلة مس وطعن في رابطة الدم أولًا، وفي قدسية الملح المشتركة بينهم ثانيًا.

2. القيادة البيروقراطية في المقاولة العائلية السوسية

تعد البيروقراطية الوجهَ الثاني المشكّل للقيادة داخل المقاولة العائلية السوسية إلى جانب البعد العائلي، وتؤدي دورًا مركزيًا في تسيير المقاولة واستمرارها، إذ تشترك المقاولة العائلية في هذا الجانب مع باقي المؤسسات الاقتصادية والإدارية. ويُعد التنظيم البيروقراطي من مميزات الإدارات الحديثة، ويرى ماكس فيبر أنه يمكن الاختيار بين أمرين فقط؛ فإما اعتماد البيروقراطية في التسيير، وإما الفوضى الإدارية[32]. ويفرض اعتماد المقاولة على التنظيم البيروقراطي العقلاني الالتزام بالمبادئ الأساسية له، والتي تَخدم في نهاية المطاف مصلحة المقاولة، وتضمن لها مستوى عاليًا من الكفاءة والفاعلية، ويتجلى ذلك في الاعتماد على الأساليب القانونية في التوظيف، وتوثيق المعاملات الرسمية، فضلاً عن الاعتماد على نظام محدد وواضح للأجور والترقية، أي وجود نسق يستند إلى قواعد رشيدة تحدد أبعاد البناء التنظيمي كلّه. وعلى الرغم من الطابع التقليدي العائلي الذي يطغى على المقاولة العائلية بسوس، فإن ذلك لا يقصي الجانب البيروقراطي. والملاحظ من خلال المحادثات التي أجريناها مع هؤلاء المستجيبين أنهم لا يمتنعون عن تتبع الإجراءات القانونية والمعاملات الرسمية ما دامت تكفل لهم النجاح والربح[33]. ولدراسة البعد البيروقراطي الإداري للمقاولة السوسية ارتأينا التركيز على ثلاثة مؤشرات أساسية، هي: معايير التوظيف، وتوزيع المهمات والأدوار داخل المقاولة، وكيفية تسيير مجلس إدارة المؤسسة.

---

(31) في هذا الإطار، ينظر: عبد الرحيم العطري، **قرابة الملح: الهندسة الاجتماعية للطعام** (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، 2016).

(32) لوران فلوري، **ماكس فيبر**، ترجمة محمد علي مقلد، سلسلة نصوص (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)، ص 91.

(33) إن تطبيق القائد المقاول السوسي القواعد التنظيمية البيروقراطية رهينٌ بما تضمن له هذه الأخيرة من نجاح؛ فهو يبحث فيها عن القيمة المضافة التي يمكن أن تقدمها للمقاولة، ولا يجد أدنى حرج في عدم التقيد بها إذا لم يتلمس فيها أي منفعة. وكمثال على ذلك، نذكر حالة أحد المستجيبين الذي صرح لنا بأنه يفضل الاحتفاظ بأمواله في بيته بسبب أنه لا يثق بالإجراءات البنكية والتسهيلات التي تقدمها، ولأن اعتماد البنوك، سواء في الإيداع أو في القروض، يُذهب البركة بحسب رأيه. ولعلنا نجد في كتاب واتربوري ما يدعم هذا الطرح. ينظر:

Waterbury, p. 115.

يتحكم في المؤشر الأول (معايير التوظيف) داخل المقاولات العائلية السوسية، بشكل عام، مجموعة من الاعتبارات أولها رابطة الدم والقرابة، ذلك أن تطور المقاولة وتوسعها يستوجبان توظيفَ أفراد أكفاء يتجاوزون نطاق العائلة، وهذا شكّل عائقًا لدى بعض المقاولات العائلية موضوع البحث، خاصةً في مسألة توزيع المسؤوليات وممارسة السلطة، أما الاعتبار الثاني فيتجلى في الانتماء إلى الهوية الثقافية المحلية الأمازيغية السوسية، ذلك أن كل المقاولين الذين تحدثنا معهم أكدوا لي تفضيلهم تشغيل الأمازيغ على العرب، لأن ذلك يعزز الشعور بالانتماء والوحدة. وهذا ما تؤكده عبارة أحد المقاولين السوسيين «العْروبات ما عندي مانْدير بيهم» أي لا يوجد لدي ما أفعله بالعرب، ولعل ما يزكي هذا الرأي قبول أحد المستجيبين إجراء مقابلة معي كان بسبب كوني أمازيغية وأجيد الحديث بالأمازيغية، ومن المنطقة نفسها[34].

نجد هذا الطرح كذلك في دراسة إبراهيم لاباري المعنونة بـ «المقاولات العائلية وإشكالية التنقل بين الأجيال»، حيث إن أحد المقاولين يُشغل العمال بناءً على معيار الانتماء الأمازيغي؛ إذ يجب على المترشح خلال مقابلات التوظيف الإجابة عن بعض الأسئلة باللغة الأمازيغية. وفي نهاية المقابلة يقدم له نوعًا من الخضر، ويجب عليه أن يقول اسمه باللغة الأمازيغية، وهكذا يَلزمه أن يجيب بأن البصل يسمى «تَزاليمت» وليس «البصلة»[35]. أما في ما يتعلق بتطبيق قواعد التوظيف بشكل مهني وبيروقراطي، المتمثلة في توافر الشهادة العلمية، والكفاءة، فإنها تُطبق، أحيانًا بصرامة، على «الأجانب». والمقصود هنا بالأجانب من هم خارج العائلة والانتماء الأمازيغي المحلي.

ينطبق الأمر ذاته على توزيع الأدوار الذي يحتكم إلى العلاقات القرابية إضافة إلى شرط الكفاءة، بمعنى أن قائد المقاولة العائلية السوسية يمكن أن يتساهل في نقص الخبرة والكفاءة اللازمتين، ولكنه لا يمكن أن يتنازل عن معيار القرابة العائلية، لهذا فإن أغلب المهمات والوظائف الرئيسة تكون من نصيب أفراد العائلة، على نحو يجعل أغلبهم في هرم التنظيم الهيكلي الوظيفي، وهذا ما يميز المقاولات الاقتصادية العائلية، أي إن المؤسسة لا تكون عائليةً إلا إذا كانت الملكية والمناصب الإدارية الحساسة خاضعةً لسلطة العائلة، وتسييرها لأفراد العائلة المالكة[36].

وأثناء البحث الميداني الذي قمنا به، تمكنّا – بصعوبةٍ بالغة – من حضور أحد اجتماعات مجلس الإدارة، خلال وقت قصير، قبل أن يُطلب منّا الانسحاب بدعوى احترام خصوصية الاجتماع. تبين من خلال نقاشنا الجانبي مع أحد أعضائه أن مجلس الإدارة، على الرغم من أنه يتم بالانتخاب، تكون العضوية فيه تلقائية لكل فرد مقرب من القائد (أبناؤه، إخوته، أعمامه، أبناء عمه، وغيرهم) ويَشغل

(34) ع. ب.، مقاول سوسي صاحب مقاولة عائلية، مقابلة شخصية، تزنيت، 2018/2/7.

(35) إبراهيم لاباري، «المقاولات العائلية وإشكالية التنقل بين الأجيال: دراسة سوسيولوجية في جهة سوس في المغرب»، **إضافات**، العدد 28 (خريف 2014)، ص 115.

(36) Louis B. Barnes & Simon A. Hershon, "Transferring Power in the Family Business," *Harvard Business Review*, vol. 54, no. 4 (July–August 1985), p. 105.

منصب «مسؤول» داخل المقاولة[37]. وقد أظهر القائد، باعتباره الرئيس والمدير خلال فترة الاجتماع، جوانبَ قيادية كاريزمية سلطوية في شخصيته، من خلال استحواذه على الكلام (باللغة الأمازيغية مع استعمال كلمات باللغة الفرنسية في بعض الأحيان)، وقد كان الاجتماع في مجمله عبارة عن إملاءات وأوامر وقرارات بخصوص إمكانية توقيع اتفاقية جديدة مع إحدى الشركات الروسية المستوردة للحوامض والخضر. وفي المقابل، لم يكن هناك أي اعتراض من الأعضاء، ما عدا بعض الاستفسارات والتوضيحات.

على هذا الأساس يمكن القول إن الجهاز البيروقراطي للمقاولة العائلية موضوع الدراسة يتسم إلى حد ما بالمرونة، وإنه قابل للتجاوز، في مقابل قوة امتداد القيادة العائلية الأبوية التي نعتبرها المحرك الأساسي الذي يحرك المقاولة، بمعنى أنه على الرغم من بعض مظاهر البيروقراطية التي يمكن أن نتلمسها في المعاملات داخل المقاولة، فإن حضورها يبقى محدودًا وبسيطًا، ويكتسي مجالًا ضيقًا في ثقافة المقاولة، بل رهينًا بعدم تعارضه مع الجانب العائلي، لهذا نجد القيادة الأبوية تمتد حتى إلى الجانب البيروقراطي وتتحكم فيه، وهذا من أهم المآزق التي تجد المقاولات العائلية نفسها واقعةً فيه، حيث تكون بذلك عرضةً لازدواجية السلطة وما يترتب عليها من تضارب المصالح. في هذا الإطار، حكى لنا أحد المقاولين[38] أن سيطرة النزعة الأبوية عنده دفعته إلى جعل المقاولة وعاءً لتوظيف أفراد العائلة، بحيث أدت كثرة التوظيفات العائلية إلى اضطراب عوائد باقي التنفيذيين والموظفين الذين لا ينتمون إلى العائلة، الأمر الذي دفع بعضهم إلى الاستقالة، والبحث عن فرص أخرى تجعلهم يحسون بالأمان الوظيفي.

خامسًا: رهان الاستمرارية ونقل القيادة عبر الأجيال

1. معضلة القائد المؤسس

تواجه المقاولات العائلية بصفة عامة، والسوسية بصفة خاصة، مجموعة من التحديات والمشاكل التي تهدد وجودها، كالعولمة وما يرافقها من تغيرات تحديثية إدارية واقتصادية، ثم مسألة المنافسة ومتطلبات السوق الخارجية، من دون أن ننسى الصراعات الداخلية التي تحدث بين الموظفين والمديرين، وغياب رؤية واضحة للمقاولة تحدد الأهداف المطلوبة، فضلًا عما يترتب على الاعتماد المزدوج للجانبين العائلي والبيروقراطي من ازدواجية السلطة، وغياب قنوات واضحة للتواصل والتسيير. ويُعد تمرير القيادة من جيل إلى آخر من أهم التحديات التي تعترض مسار المقاولة العائلية وتهدد وجودها. وبلغة الأرقام، نجد أن 30 في المئة من الشركات العائلية الأميركية تستمر حتى الجيل الثاني، في حين أن

(37) هنا مجلس العائلة هو مجلس الإدارة في الوقت نفسه، ما دام جل أعضائه ينتمون إلى العائلة الواحدة، وهذا يتنافى مع مبادئ ومعايير الحوكمة السليمة للشركات التي تفترض استقلالية مجلس الإدارة عن مجلس العائلة، وعدم تدخل أعضاء مجلس العائلة في قراراته، مع التأكيد على عدم جواز الجمع بين منصب رئيس أو نائب رئيس مجلس الإدارة، والمنصب التنفيذي الأول للشركة. للمزيد، ينظر: وزارة التجارة والصناعة السعودية، **دليل حوكمة الشركات العائلية وميثاقها الاسترشادي** (الرياض: وزارة التجارة والصناعة، 2013)، ص 29–33.

(38) ع. ب.

أقل من 10 في المئة فقط يستمر إلى الجيل الثالث[39]، ولعل هذا ما يفسر اعتبار أغلب الباحثين في مجال المقاولات العائلية أنّ الخلافة وتوريث المقاولة يشكلان قضيةً مركزيةً في وجود الشركة، بل إن بعض التعريفات تصنف المقاولات العائلية بناءً على قدرتها على الانتقال من جيل إلى آخر، كما يبين التعريف التالي: «نحن نُعرف الشركة العائلية بوصفها واحدة من الشركات التي سيتم فيها تمرير القيادة والإدارة إلى الجيل القادم داخل العائلة نفسها»[40].

في السياق السوسي، مجال الدراسة، يُعتبر الجيل الأول جيلَ المقاولين الفعليين الذين ساهموا، من خلال الجرأة الاقتصادية التي تميزوا بها، في إعادة بناء الاقتصاد الوطني منذ فترة الحماية الفرنسية وما بعد الاستقلال. لقد أسس هذا الجيل تكتلات عائلية–اقتصادية موازاةً مع تشكل قيادة مؤسِّسة، بمعنى أنه لم يكن هناك نموذجٌ قيادي مطروح مسبقًا، بل إنّ الفرد هو الذي يؤسس شركته، ويبني في الوقت نفسه نموذجًا قياديًا كاريزميًا تقليديًا يعبر بالضرورة، عن الانتماء القبلي والتاريخي والثقافي لمنطقة سوس. ولقد استند هؤلاء المقاولون في تشكيل سلطتهم القيادية وشرعنتها في محيطهم الاجتماعي إلى الجانب الديني، إضافة إلى «مكانة الأب» وسلطته، حيث إن أغلب المستجيبين الذين حاورناهم، المنتمين إلى الجيل المؤسس، كانوا يحملون لقب «الحاج»، نظرًا إلى ما يترتب على هذه الصفة من هيبةٍ ووقارٍ وفرضٍ للاحترام، وهو ما يُكسبهم رأسمال اجتماعيًا يعوض لهم الجانبَ المعرفي الذي ينقصهم. ويمتدّ كذلك الجانب الديني المشكّل للقيادة المؤسسية الاقتصادية للمقاولة العائلية إلى الارتباط القوي بالزوايا والأولياء الصالحين، من أجل كسب البركة وضمان النجاح الاقتصادي، وهو ما توضحه العبارة التالية: «سيدي الحاج الحبيب، عالم العلماء، كان حامينا، ويعرف أن عملنا صالح نافع لفائدة أكبر عدد من الناس. وقد كان أبي رحمة الله عليه يزوره مرات عديدة في السنة ليطلب منه النصح أو الصلاة، حتى تشملنا السماوات العليا بالرعاية، وكل زيارة تحمل بركة»[41].

وعلى خلاف الطرح الذي ذهب إليه إبراهيم لاباري في اعتبار وارثي المقاولات غير خاضعين لمنطق آبائهم بالضرورة[42]، توصلنا – من خلال المحادثات التي أجريناها مع رواد الجيل الثاني – إلى أنه على الرغم من تكوينهم المختلف وتأثرهم بالتغيرات المجتمعية والقيمية، فإنهم يحاولون قدر الإمكان أن يتبعوا نهج الآباء المؤسسين، خصوصًا في ما يتعلق بإعادة إنتاج السلطة التقليدية. ونحن في هذا الصدد لا ندعي أن القائد الوارث هو نسخة مطابقة للأصل عن القائد المؤسس، وإنما هو مختلف عنه، وفي الوقت نفسه يحاول اقتفاء أثره، فهو ميّال إلى زيارة الأولياء (الأضرحة) المحليين، ويتابع ما كان يقوم به أبوه من أعمال الخير والإحسان التي يصنفونها ضمن عادات العائلة وتقاليدها. وينبغي أن نفهم من هذا أن القائد الجديد، إلى جانب حرصه على احترام نهج أبيه المؤسس، يسعى في الوقت نفسه

(39) سامي تيسير سلمان، **التخطيط الإستراتيجي لشركات العائلات** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011)، ص 25.

(40) John L. Ward, *Keeping the Family Business Healthy: How to Plan for Continuing Growth, Profitability, and Family Leadership* (San Francisco: Jossey–Bass, 1987), p. 252.

(41) لاباري، ص 113.

(42) المرجع نفسه، ص 114.

إلى إدخال تعديلات وتغييرات في تسيير المقاولة، وذلك لسببين؛ أولهما مواكبة السوق والتحولات الاقتصادية، وثانيهما التخلص من صفة «الابن الوارث»، وهذا ما يوضحه الجدول.

جدول بمميزات وخصوصيات القائد المؤسس (الأب) والقائد الوريث (الابن) وما يشتركان فيه

اهتمامات الجيل الأول (القائد المؤسس)	ما يشتركان فيه في حالة النجاح	اهتمامات الجيل الثاني (القائد الوارث)
التأسيس		الازدهار
المستوى التعليمي بسيط	- الحرص على استمرارية المقاولة - احترام عادات العائلة وتقاليدها - العمل على تكثيف العلاقة بالوسط الاجتماعي الأصلي بوسائل الاستثمار في الجماعي (مثل بناء مسجد وتقديم بعض الخدمات للأقرباء والجيران	دراسات عليا وشهادات عليا في جامعات غربية
تقشف، عصامية، تضحية		تحقيق طموحات وأحلام
مجلس عائلي		مجلس إداري
الاهتمام والتركيز على شركة العائلة		الرغبة في الانفتاح وتجربة أعمال ومهن أخرى
سيطرة أفراد العائلة على الشركة		دخول مساهمين من خارج العائلة
عدم الثقة بالأسواق المفتوحة والحذر منها		الحصول على سيولة من مصادر خارجية
رفض قاطع للديون		قبول مبدأ الديون للتطوير
الحفاظ على الثروة من أجل توريثها		التوسع خارج حدود الوطن

المصدر: من إعداد الباحثة.

2. تحديات انتقال القيادة

في تحليلنا مضمون خطابات المستجيبين، توصلنا إلى أن عملية تمرير القيادة من القائد المؤسس إلى القائد الجديد تطرح، خاصة في البداية، مجموعة من التحديات والصعوبات، اختزلناها في ثلاثة تحديات أساسية، هي: البقاء على المسار الصحيح، وارتياب السلطة، وخيار التركيز على العائلة أو المقاولة.

بالنسبة إلى البقاء على المسار الصحيح، يكمن العائق الرئيس الذي يحول دون ذلك في أن توريث المقاولة يحدث أحيانًا بشكل مفاجئ، كحالتَي المرض أو الموت المفاجئ، فتجد المقاولة العائلية نفسها أمام مصير مجهول يتطلب التصرف الفوري والآني. هنا يصبح التدريب المسبق على تسلم

القيادة أهم عامل في استمرارية هذا النمط من الشركات، فإذا لم يكن المسؤول قد فكر وخطط لنقل المسؤولية في وقت مبكر، فلا يمكن أن يتم الانتقال بنجاح إلا بضربة حظ أعمى[43]. وهذا يؤدي مباشرة إلى ارتيابٍ في سلطة القائد/ المدير، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن القائد المؤسس يركز في بسط سلطته بدرجةٍ كبيرة على دور الأب الذي كان يقوم به داخل الأسرة، وكان في كثير من اللحظات التي تحدث فيها مشاكل، سواء داخل العائلة أو في المقاولة، يلتجئ إلى دور الأب لحل الخلاف. أما في حالة القائد الجديد، الذي هو الابن، فيكون عُرضةً لنشوء خلافات بينه وبين أفراد العائلة، ومن ثم يتراجع دور أفراد الأسرة في المشاركة في ممارسة السلطة؛ ما يفرض على القائد التحكم في الجانب العائلي العاطفي داخل المقاولة والحسم فيه منذ استلامه السلطة.

إن الشائع في الدراسات المتعلقة بالمقاولات العائلية، بصفة عامة، أنها لا تستمر طويلًا، إذ أجمعت كل القراءات التي تناولت هذا الموضوع، بنسب إحصائية مختلفة، على قِصر عمر المقاولات، حيث لا يتجاوز متوسط عمرها في كثير من الأحيان 24 سنة، أي إن 30 في المئة من الشركات العائلية تنجح في الاستمرار إلى الجيل الثاني، في حين تستمر 12 في المئة إلى الجيل الثالث، وتستمر 3 في المئة منها فقط إلى الجيل الرابع[44].

وتوصلت دراسة كندية أجرتها مؤسسة Deloitte Touche، حول مدى استعداد الشركات العائلية لإيجاد القيادات الجديدة، إلى أن الاقتصاد الوطني سيرث في المستقبل القريب مجموعة من المقاولات العائلية الفاشلة، حيث وُجد أن عددًا كبيرًا من هذه الشركات غير مستعدة للتغيير الكبير الذي سوف تواجهه نتيجة تغيير قيادتها. وفي الولايات المتحدة الأميركية بينت الإحصائيات أن 600 ألف من المقاولات العائلية تعرضت للإفلاس والانهيار خلال السنوات العشر الأخيرة، حيث لم يتمكن سوى عدد قليل منها من تخطّي الصعوبات والأزمات الاقتصادية ومواصلة التقدم والازدهار أكثر من قرن. أما في السياق المغربي، فإن الإحصائيات تنذر بالخطر، حيث فشلت ثلاثة أرباع الشركات العائلية في الانتقال إلى الجيل الثاني، ولم يتم نقل سوى 10 في المئة من هذه الشركات إلى الجيل الثالث، واستمر 4 في المئة منها إلى الجيل الرابع[45].

وهكذا تبين هذه الإحصائيات أن المقاولات العائلية تواجه العديد من التحديات الخطِرة المرتبطة أساسًا بمسألة توريث المقاولة وتمرير القيادة. زد على ذلك المشاكل الاقتصادية والمؤسسية التي تواجه الشركات كافةً، والعلاقات المعقدة التي تنبثق من كيان العائلة. لهذه الأسباب، تتعرض معظم المقاولات العائلية للفشل والزوال، لكن ثمّة في الوقت نفسه عدد قليل من المقاولات استطاع الصمود والنجاح في الحفاظ على الوحدة في الأوقات الضرورية، على نحو يضمن التوازن بين التفوق

(43) سلمان، ص 36.

(44) Richard Beckhard & W. Gibb Dyer Jr., "SMR Forum: Managing Change in the Family Firm: Issues and Strategies," *Sloan Management Review*, vol. 24, no. 3 (1983), pp. 59–65.

(45) Houda Sikaoui, "Entreprise familiales: Un modèle gagnant …mais fragile," *les cahiers des éco–PME,* 18/2/2016, accessed on 12/1/2021, at: https://bit.ly/39oWmJJ

الاقتصادي وزيادة حجم الأسرة، وتدبير خطة الخلافة من جيل إلى آخر. وبما أننا راعينا، في دراستنا هذه، متغير النجاح والفشل في مقاربة الظاهرة القيادية بالمقاولات العائلية السوسية، فإننا سنفحص في هذا المحور تجربة مقاولات نجحت في نقل القيادة من جيل إلى آخر وأخرى فشلت في هذا التحدي.

سادسًا: مقاولات نجحت وأخرى انهارت

1. الثقة والوحدة والمرونة العائلية

يعد عنصر «الثقة» أول عامل يطرحه قائد المقاولات العائلية السوسية لتفسير نجاحه المقاولاتي، بل هو سر نجاح هذه المقاولات واستمراريتها. لذا فنجاح أي مقاولة يفترض بالضرورة توافر الثقة بين أفرادها، وهذا ما يؤكده قول أحد المقاولين السوسيين: «حينما تكون الثقة بين أفراد العائلة، وأقصد هنا الثقة الكاملة، فإن النتيجة الحتمية ستكون النجاح»، وفي سياق آخر يقول: «بدون مزايدات في الكلام الثقة هي كل شيء»[46]. نفهم من خلال هذا أن الثقة، بحسب المستجيبين، تكرس التماسك العائلي وتحافظ على قوة الروابط العائلية، من خلال فرض الاحترام المتبادل بين أفرادها، على اعتبار أنها تمثل ذلك الجانب الثقافي القيمي الرمزي للأسرة الذي يتحكم في طبيعة العلاقات داخل العائلة والمقاولة.

إلى جانب عنصر الثقة، نجد «المرونة العائلية» بوصفها أحد أهم العوامل المفسرة لنجاح المقاولة السوسية. وتُعنى المرونة بدرجة حفاظ العائلة على استقرارها في مواجهة التغيرات التي تفرضها المؤثرات الداخلية والخارجية. ولقد عبر أحد المقاولين[47] عن ذلك بوضوح حينما قال: «لكي تضمن المقاولة التماسك والاستمرار يجب أن لا تركز على الثبات لأنه لا يعبر عن أي شيء، ولكن يجب أن تمتلك المقدرة على مواجهة التغيرات المفاجئة والتقلبات، وهذا لا يكون بتبني أسلوب متصلب، لأن هذا سيقف عائقًا أمام التغيرات التي أعتبرها مسألة صحية في حياة المقاولات العائلية». فالعائلة المرنة تستطيع التفاوض بشأن إحداث التغيرات والتنقلات في نظامها بشكل لا يؤثر في مسار المقاولة، فيؤدي ذلك إلى أداء العائلة وظائفها بشكل جيد، وتكيفها مع تغيرات العمل وظروف السوق.

إن كل المقاولات العائلية السوسية التي نجحت في الاستمرارية وضمنت التفوق الاقتصادي، هي مقاولات حافظت على نمط الأسرة الممتدة؛ ما نتج منه تكريس للسلطة داخل العائلة وداخل المقاولة في يد كبير العائلة – قائدها، فالعائلة هنا تؤدي دورًا محوريًا في الحفاظ على المقاولة، ذلك أن سعيها للحفاظ على استمراريتها ولحمتها لا ينفصل عن النزوع إلى الحفاظ على ممتلكاتها المادية، ولعل هذا ما يميز أغلب العائلات السوسية في كونها عائلات تتسم بالحضور القوي لمنظومة القيم التقليدية، كالتعاون والتضامن والاحترام وتقسيم العمل، وذلك ما ينعكس على سيرورة تكوين وبناء الشخصية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بالنسبة إلى الإنسان السوسي، خاصة حينما نتحدث عن جيل الأجداد والآباء المؤسسين.

(46) م. ب.، مقاول سوسي صاحب مقاولة عائلية، مقابلة شخصية، أكادير، 2018/2/5.

(47) أ. أ.، مقاول سوسي صاحب مقاولة عائلية، مقابلة شخصية، انزكان، 2018/2/9.

2. جمود القيادة وضعف التنظيم البيروقراطي وهشاشة الوحدة العائلية

كل عوامل النجاح التي طرحناها في المستوى الأول يؤدي عكْسها إلى انهيار المقاولة العائلية؛ فإذا ما بدأنا بالتنظيم البيروقراطي داخل هذه المقاولات العائلية التي فشلت، فإننا نجده يتصف بالجمود وغياب الحوكمة[48]، وفي مثل هذه المقاولات غالبًا ما تستمر قيادة الأب المؤسس حتى عجزه أو وفاته، وهنا يجري استلام الأبناء القيادة بشكل ملتبس لم يمهد له بإسناد الرئاسة بطريقة واضحة ومقبولة إلى أحد الأبناء. وفي أغلب الأحيان، تبقى المقاولة مستقرةً فترة قصيرة، لتدخل بعد ذلك مرحلة الانتكاسات والأزمات والعجز المالي، وإذا اعتبرنا العائلة في الشق الأول عنصرًا فاعلًا في نجاح المقاولة، فإن عدم التوازن بين الإكراهات العائلية وإكراهات التنظيم البيروقراطي قد يجعل العائلة عاملًا يُسرع وتيرة انهيار المقاولة. وفي هذه الحالة، بدلًا من أن يُسخَّر البعد الشخصي ويُطَوع على نحو يحقق الاندماج بين المكون العائلي العاطفي للمقاولة والقوانين الاقتصادية العقلانية والتنظيم البيروقراطي للعمل وللمسؤولية، فإن ما يحدث هو السعي لاحتواء المقاولة والسيطرة عليها وفق علاقات وتحالفات لا يمكن التحكم فيها بيروقراطيًا، الأمر الذي يترتب عليه ظهور نزاعات وصدامات نتيجة تضارب الأهداف والمصالح بين ما يطرحه كل نظام معياري ومفاهيمي من آليات ومن ازدواجية في السلوك.

يفسر هذا أنّ العمليات التنظيمية المتمثلة في الترقية وتفويض السلطة وإسناد المهمات تحددها العلاقات القرابية والشخصية، أكثر مما يحددها البناء البيروقراطي الذي يعتمد على الكفاءة المهنية، وهو ما يؤدي إلى عدم وضوح في موارد القيادة وشرعيتها، أو سيطرة نمطَي السلطة الأبوية المدمجة للعواطف والمصالح على أغلب العمليات التنظيمية. وهنا يمكن تأكيد أن هذه العوامل نسبية تختلف من مقاولة إلى أخرى، ويمكن أن تكون هناك عوامل أخرى مؤثرة، لكننا في هذا المستوى – من خلال المقارنة التي قمنا بها بين المقاولات الناجحة والفاشلة – ركزنا بالأساس على العناصر التي تبين لنا أنها شكلت عوامل حاسمة ومباشرة في نجاح المقاولات أو فشلها.

خاتمة

شرحنا في بداية البحث أن مجال اهتمامنا هو المقاولة السوسية، وقد رأينا كيف أن مفاهيم الثقة والمرونة العائلية والتنظيم البيروقراطي، والسلطة الأبوية الكاريزمية تؤدي كلّها دورًا مهمًا في عملية التأسيس، وفي بناء خصائص السلطة القيادية للأب المؤسس داخل هذه المقاولات، وهو أمرٌ مُختلف عن المقاولات التي تنشأ برأس مال عالٍ وجهاز بيروقراطي منظم مبني أساسًا على روابط عمل وضعية صارمة. لقد بينت الدراسة أن المقاولةَ العائلية السوسية مركبة من نظامين معياريين مختلفين لهما

(48) يحتل مفهوم حوكمة الشركات العائلية أهمية خاصة في مجال المال والأعمال في الفترة الراهنة، نظرًا إلى ما يقوم به من دور إيجابي في ضمان تطوير أداء الشركات، وقد ظهر هذا المفهوم في الآونة الأخيرة بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية التي أطاحت اقتصاديات عدد مهم من الشركات الكبرى. للمزيد من المعلومات حول الموضوع، ينظر: مولاي لخضر عبد الرزاق، «حوكمة الشركات العائلية»، ورقة مقدمة في الملتقى العلمي الدولي حول آليات حوكمة المؤسسات ومتطلبات تحقيق التنمية المستدامة، ورقلة، 25–2013/11/26، ص 189.

وظائف وأهداف مختلفة؛ فنظريًا يكون هدف العائلة هو العناية بأفرادها، في حين تهدف المقاولة إلى تحقيق النجاح الاقتصادي والربح، وبذلك تشكل المقاولة السوسية مؤسسة هجينة تجمع في الوقت ذاته بين ما هو أنثروبولوجي-عائلي وما هو حداثي-عقلاني، مع غلبة الجانب التقليدي الرمزي. ولا ينبغي لنا أن نعتبر أن هذه الخاصية تتضمن بالضرورة تناقضًا، وإنما هي أحيانًا استراتيجية تعتمدها هذه المؤسسات لتحقيق النجاح الاقتصادي والرضا العائلي والديني في الوقت ذاته، غير أنها استراتيجية تشتمل على عناصر توتر لا يمكن التغلب على نتائجها بسهولة وفق أحد نظامَي المعايير والأهداف التي تقوم عليها، ولذلك فهي باستمرار عرضة للانقسام والتمزق.

ويشهد هذا التداخل بين موارد وتمثلات مختلفة في النظامين المعياريين وفي الشخصية القيادية المتولدة منهما تحديات جمة؛ بسبب أن تطور المقاولة العائلية نحو الاتساع والمراكمة والتحديث التكنولوجي مشروط سوسيولوجيًا بتحول في القيادة ذاتها، ويهدد هذا التداخل والترابط وما يرتبط به من قيم ومعايير وعلاقات. ويمكن أن تتأقلم القيادة مع الشروط الجديدة، لكن التأقلم يعني أيضًا التخلي عن بعض الأسس التي قامت عليها، ومن أهمها الارتباط الوثيق لخيارات الاستثمار والتجديد والمجازفة بمقام الأب المؤسس في العائلة واستحقاقاته المعيارية والرهانات الخاصة للأبناء - الأتباع في أفق غياب القائد.

أخيرًا، بيّنت الدراسة أن التحديات التي تواجهها المقاولة السوسية اجتماعية ثقافية أكثر منها اقتصادية، وهذا يسمح لنا بتوسيع أفق نتائج بحثنا ليشمل جميع حالات المقاولات المغربية والمغاربية، وربما أبعد من ذلك. فلقد وضحنا في بداية الدراسة أن هدفنا ليس تمجيد المقاولة السوسية، ولا السقوط في مخاطر التصنيف الأيديولوجي، أو حتى الإثني، الذي يعبر في الحقيقة عن الصراعات الاجتماعية داخل النسيج الاجتماعي المغربي المتحول، بأبعاده الثقافية والهوياتية المتخيلة، ذلك أنه في كل زاوية من زوايا المغرب هناك مقاولات عائلية في طور النشوء أو التوسع أو التأزم والانقسام، وفي كل حالة يدفع التوتر والتناغم بين المكونات الأنثروبولوجية للقيادة وتحديات التنظيم البيروقراطي وإكراهات السوق وسياق العولمة المقاولة العائلية في هذا الاتجاه أو ذاك بحسب قدرة القيادة على التأقلم. إن هذا هو أفق المقاولة المغربية إن أرادت تحقيق قفزة نوعية؛ ما يخلق حاجة ملحّة إلى ثورة اقتصادية ثقافية في الممارسة والتعليم والتدريب، إذا ما رامت هذه المؤسسة الرد على تحديات ما يسمى «العولمة».

المراجع References

العربية

الإقداحي، هشام محمود. **سيكولوجية النخبة العليا والزعامة**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2009.

أمرير، عمر. **العصاميون السوسيون في الدار البيضاء: السلسلة الذهبية الأولى**. الرباط: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.

امعمري، لحبيب. **المقاولة والثقافة: دراسة في عملية التحديث بالمغرب: التغير الاجتماعي ورهانات العولمة**. فاس: منشورات دار ما بعد الحداثة، 2010.

حسن، ماهر محمد صالح. **القيادة: أساسيات ونظريات ومفاهيم**. عمّان: دار الكندي للنشر والتوزيع، 2004.

حمداوي، جميل. **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**. [د. م.]: شبكة الألوكة، 2015.

سبيلا، محمد. **في تحولات المجتمع المغربي**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007.

سلمان، سامي تيسير. **التخطيط الإستراتيجي لشركات العائلات**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011.

شقير، محمد. «مراحل تشكل النخبة السوسية بالمغرب». **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**. العدد 9–10 (1989).

عبد الباقي، صلاح الدين محمد. **السلوك الفعال في المنظمات**. الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2002.

عبد الرزاق، مولاي لخضر. «حوكمة الشركات العائلية». ورقة مقدمة في الملتقى العلمي الدولي حول آليات حوكمة المؤسسات ومتطلبات تحقيق التنمية المستدامة. ورقلة، 25–2013/11/26.

العطري، عبد الرحيم العطري. **قرابة الملح: الهندسة الاجتماعية للطعام**. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، 2016.

عمر، معن خليل. **مناهج البحث في علم الاجتماع**. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004.

عنبي، عبد الرحيم. **الأسرة القروية بالمغرب: من الوحدة الإنتاجية... إلى الاستهلاك: دراسة ميدانية لاتجاهات التغير الأسري بالوسط القروي المغربي**. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة ابن زهر، 2014.

عياصرة، علي أحمد عبد الرحمن ومحمد محمود العودة الفاضل. **الاتصال القيادي في المؤسسات التربوية**. عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2006.

فلوري، لوران. **ماكس فيبر**. ترجمة محمد علي مقلد. سلسلة نصوص. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

كيكر، عبد الله. **من رجالات سوس أحمد أولحاج أخنوش: المجاهد والمناضل والزعيم والرمز**. الرباط: مطبعة الربط نت، 2012.

لاباري، إبراهيم. «المقاولات العائلية وإشكالية التنقل بين الأجيال: دراسة سوسيولوجية في جهة سوس في المغرب». **إضافات**. العدد 28 (خريف 2014).

الهراس، المختار. «بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية وصراعات الجنس والأجيال». دكتوراه الدولة في علم الاجتماع. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس. الرباط، 1999-2000.

واتربوري، جون. **أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية**. ترجمة عبد الغني أبو العزم وعبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 2004.

وزارة التجارة والصناعة السعودية. **دليل حوكمة الشركات العائلية وميثاقها الاسترشادي**. الرياض: وزارة التجارة والصناعة، 2013.

الأجنبية

Barnes, Louis B. & Simon A. Hershon. "Transferring Power in the Family Business." *Harvard Business Review*. vol. 54, no. 4 (July–August 1985).

Beckhard, Richard & W. Gibb Dyer Jr. "SMR Forum: Managing Change in the Family Firm: Issues and Strategies." *Sloan Management Review*. vol. 24, no. 3 (1983).

Collins, Jim. *Good to Great: Why Some Companies Make the Leap... and Others Don't.* New York: Harper business, 2001.

Denieuil, Pierre Noel. *Les entrepreneurs du développement: L`ethno–industrialisation en Tunisie: La dynamique de Sfax.* Paris: L'Harmattan, 1992.

El Aoufi, Noureddine. *L`entreprise cote usine: Les configurations sociales de l`entreprise marocaine.* Groupe d`études et de Recherches sur les Ressources Humaines et l`entreprise. Rabat: GERRHE/ El Maarif El Jadida, 2000.

Tangeaoui, Said. *Les entrepreneurs marocains: Pouvoir, Société et modernité.* Paris: Editions Karthala, 1993.

Trigui, Samir. *Management et leadership: Le savoir–Faire et la gestion moderne.* Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2004.

Ward, John L. *Keeping the Family Business Healthy: How to Plan for Continuing Growth, Profitability, and Family Leadership.* San Francisco: Jossey–Bass, 1987.

Waterbury, John. *Nord for the Trade: The life and Times of a Berber Merchant.* Berkeley: University of California Press, 1972.

Westermarck, Edward. *Wit and Wisdom in Morocco: A Study in Native Proverb.* London: George Routledge and Sons, 1930.



مهدي مبروك | Mehdi Mabrouk*

الخير على قارعة الطريق
موائد إفطار رمضان في تونس العاصمة
تحولات التضامن الغذائي ودلالاته السوسيولوجية

Wayside Charity
Ramadan Mercy Tables in Tunis
Metamorphosis of Food Solidarity and its Sociological Implications

ملخص: نشأت في تونس بعد ثورة 2010–2011، ظاهرة تضامنية غير مسبوقة في الشكل ومرتبطة بالسياسة، على غرار إغاثة اللاجئين ونصب موائد إفطار رمضانية مستقلة عن المؤسسات الرسمية. تبحث هذه الدراسة ضمن منهج إثنوسوسيولوجي، في حالة مائدة إفطار خاصة بشهر رمضان انتصبت في حي شعبي بالعاصمة التونسية (الكبارية)، وظلت متواصلة سنواتٍ عديدة معوّلة على جهود طوعية للجيران ومختلف شبكات القرابة؛ وهي تحشد الموارد والرساميل المختلفة بعيدًا عن بيروقراطية الدولة. تركز الدراسة على الكيفية التي تحرّر بها «فعل الخير» من احتكار الدولة من دون أن يتحرر من إغراءات التوظيف والاستثمار السياسي أو الأيديولوجي.
كلمات مفتاحية: تضامن، وصم، ثقة، شبكات اجتماعية، روابط اجتماعية.

Abstract: Since the revolution, a new form of politically–associated solidarity initiatives have arisen in Tunisian society, such as relief for refugees and Ramadan Mercy tables. To understand these solidarity dynamics, the study takes an ethno–sociological approach to analyse Mercy tables throughout the month of Ramadan in a working class neighbourhood (Kabaria) in the capital, which has for many years relied on the voluntary efforts of neighbours and the various kinship networks. The study examines how charitable activities have been liberated from the monopoly of the state bureaucracy while instead being left vulnerable to political or ideological exploitation.
Keywords: Solidarity, Stigmatization, Trust, Social Networks, Social Ties.

* مدير فرع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – فرع تونس، وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة التونسية.
Director of the Arab Center for Research and Policy Studies in Tunisia and Professor of Sociology at Tunis University.

مقدمة

على قارعة الطريق الرابط بين تونس العاصمة ومدينة زغوان التي تبعد عنها 60 كم تقريبًا، وفي حي «الكبارية»[1] تنتشر سنويًا طوال شهر رمضان مئات الطاولات تحيط بكل واحدة منها كَراسٍ بلاستيكية بيضاء، يفضي كل ذلك إلى باب فسيح هو مدخل مطعم كبير. قبالة هذا المحل ينزل الركاب في هذا الشهر قبيل الغروب في محطة المترو الذي يشق أحد أكثر الأحياء الشعبية فقرًا وتهميشًا. نُسِجت حول الحي العديد من الصور النمطية التي يتناقلها الإعلام وبعض النخب؛ هو حي الفقراء والمحتاجين؛ حيث تروج جرائم المخدرات والعنف. وعلى بعد 5 كيلومترات تقريبًا من وسط العاصمة ينتصب هذا الحي منطويًا على نفسه، وتُسيّجه تلك الصور النمطية المنفّرة التي تبني حوله جدارًا من الخوف والرهبة. مقابل ذلك، يلفظ الحي قاطنيه سواء بمناطق الجوار أم بعيدًا عنه للعمل و«التسكع» والبطش أيضًا. صور لا تعكس «حقيقة» الحي، ولكنها مبثوثة بعمق في تمثلات الناس.

لم تكن مشاهدة موائد الإفطار المتناثرة في الهواء الطلق في مثل هذه الأحياء قبل الثورة أمرًا متاحًا. ولكن على خلاف ذلك تكثّفت المبادرات التضامنية في تونس بعد عام 2010 على نحوٍ لافت للانتباه، وكان جلها خارج المؤسسات الرسمية التي شكلت منذ الاستقلال وبصفة تدريجية شبكةً التضامن الاجتماعي الوطني Solidarité sociale nationale وأنسجتها المختلفة. واستدعت هذه المبادرات الوليدة، بشكل غير مسبوق، فاعلين جددًا، كما أتاحت إعادة إنتاج أشكال وممارسات تضامنية «تقليدية» وابتكارات أخرى غير مألوفة.

تقدم مائدة إفطار الكبّارية وجبة الإفطار وبعض المساعدات والإعانات الاجتماعية الأخرى لفائدة فئات اجتماعية مختلفة، تضررت أكثر من غيرها من السياسات الاجتماعية المتَّبعة خلال العقود الأخيرة أو الجوائح الطبيعية التي مرت بها البلاد بين الحين والآخر، وهي عمومًا مؤلفة من محتاجين وفقراء ضحايا تلك الخيارات. وتقوم هذه المبادرات على التطوع والتبرع، وتصدر عن مرجعيات قيمية مختلفة: دينية وأهلية ومدنية.

شهد المجتمع التونسي خلال السنوات الأخيرة (من سنة 2011) تعبيرات وأشكالاً متنوعة من حملات التضامن على غرار استقبال اللاجئين القادمين من ليبيا، وتنظيم العديد من قوافل المساعدات والإعانات التي استفادت منها عدة فئات اجتماعية تضررت من الكوارث الطبيعية؛ مثل الفيضانات وموجات البرد خصوصًا في مناطق الشمال الغربي للبلاد وبعض الجهات الداخلية الأخرى، إضافة إلى تآزر ومساعدة شملا شرائح اجتماعية وعمرية هشة كشفتها جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) في الأشهر القليلة الماضية. وفي هذا السياق المتسم باتساع رقعة الفئات المهمشة والضائقة المالية والاقتصادية

(1) سلسلة من الأحياء تقع إداريًا في معتمدية الكبارية في غربي ولاية تونس العاصمة. ظهرت في ستينيات القرن العشرين. يعود أصل التسمية بحسب بعض مسنّي الحي إلى نبتة «الكبّار» البرية التي كانت منتشرة في تلك المنطقة قبل أن تُستوطَن. وتُستعمَل ثمرة النبتة تلك في صنع مخللاتٍ في المطبخ المحلي، وتُعرف باللاتينية باسم *Capparis spinosa*. ظهر الحي بداية السبعينيات تقريبًا، وتفرّع إلى أحياء عديدة، نذكر منها: حي ابن سينا، وحي بوحجر، وحي النور، والوردية ... إلخ. تحوّل أكبر الأحياء منها؛ أي حي الكبّارية إلى مركز «مدينة»، وفيها مركز المعتمدية والدائرة البلدية ... إلخ.

التي تمر بها البلاد، نشأت مأدبة إفطار الكبارية، وظلت تستقبل ضيوفها لما يناهز عقدًا من الزمن تقدّم لهم مختلف المساعدات بلا انقطاع.

فما دلالات هذه المائدة في سياق التحولات التي تعرفها البلاد؟ وما الاستراتيجيات التي أمكن للفاعلين صياغتها من أجل تعبئة مختلف الموارد حتى تضمن هذه المبادرة التضامنية استمراريتها؟ وأخيرًا هل ينجو «الخير» خصوصًا في سياقات تتعاظم فيها مخاطر رسملة العمل الخيري في بناء شرعيات الولاء السياسي من مخاطر إعادة إنتاج أشكالٍ ما من الزبونية؟

استنادًا إلى مقاربة إثنوسوسيولوجية تمنح الميدان أولوية مطلقة؛ لكونه حاضن الحقيقة الاجتماعية التي ينتج فيها الفاعلون الاجتماعيون المعنى في سياق تفاعلاتهم وتبادلاتهم المعقدة وضمن وضعيات ما يجدون أنفسهم منخرطين فيها، نسعى إلى الإجابة عن تلك الأسئلة المطروحة. وتنتمي هذه المقاربة إلى سوسيولوجيا تفهمية[2] تولي الوضعية Situation مكانة حاسمة، بوصفها تلهم الأفعال الاجتماعية معانيها، وعادة ما تكون هذه الوضعيات منخرطة في أنساق اجتماعية كبرى تحتضنها وتؤطّرها.

تحرص هذه المقاربة على نقل تقنيات البحث الإثنوغرافي إلى السوسيولوجيا؛ أي دراسة «الحياة الاجتماعية دراسة مباشرة» والتخلي ولو مؤقتًا عن المرجعيات النظرية المسبقة، بوصفها منطلقات، إلا ما يثبت لاحقًا تطابقه مع الأحداث. لذلك، أنجزنا بحثًا ميدانيًا أجريناه على امتداد ثلاثة أعوام متتالية (2018، 2019، 2020) حضرنا فيها مباشرة "In situ" موائد الإفطار، وشاركنا القائمين عليها تقديم الخدمات إلى ضيوفها. امتدت «الملاحظة بالمشاركة» على ما يزيد على خمس عشرة مرة، حضرنا فيها المائدة، وشاركنا ضيوفها إفطارهم؛ أي بمعدل خمس مرات لكل موسم رمضاني. كما أجرينا ما يزيد على عشر محادثات معمقة مع مؤسسي المائدة، فضلاً عن عشرين محادثة شملت الضيوف والعاملين. وجرى خلال هذه المدة التقاط صور فوتوغرافية عديدة، كما أمكن الاطلاع على جل ما تنشره هذه المائدة على موقعها الافتراضي الخاص، فضلاً عن العديد من الوثائق السمعية والبصرية التي جمعناها، والتي صدرت في الصحافة المكتوبة و/ أو السمعية البصرية التونسية أو الأجنبية.

وتنهض الدراسة على جملة من الفرضيات تفيد أن انفتاح الفضاء العمومي بعد الثورة وتحرر المجتمع التونسي من قبضة الدولة، قد شكلا سياقًا مواتيًا لبروز أنواع مختلفة من المبادرات التحتية والطوعية للتضامن. فإذا كانت الدولة الوطنية قد سعت خلال أكثر من سبعة عقود إلى احتكار التضامن حين صممت له هياكل بيروقراطية ضخمة حتى تحكم إنتاج الزبونية السياسية؛ فإن تواصل إخفاقاتها الاقتصادية والاجتماعية وتراجع دورها الرعائي حتى بعد الثورة قد وسّعا مجالات تهميش الفئات الاجتماعية والجهات الداخلية، وخلقا بيئة مواتية لنمو تلك المبادرات من خارج التصاميم التي صاغتها الدولة للتضامن. أما الفرضية الثانية التي تدعم الفرضية الأولى وتتضافر معها، فإنها ترى أن كفاءة شبكات التضامن التحتية وفاعليتها ترتهنان إلى قدرتها على رسملة الروابط الاجتماعية القائمة على الثقة السردية.

(2) تفضل السوسيولوجيا التفهمية استعمال مفهوم حدث اجتماعي Fait social؛ ذلك أن مفهوم الظاهرة مثقل بذاكرة وضعية تتلف المعنى في مواضع كثيرة.

للإجابة عن تلك الأسئلة والتثبت مما افترضناه، سنعمد إلى عرض أهم أشكال التضامن الغذائي الذي عرفه المجتمع التونسي في تاريخه الحديث، ثم نحلل أهم الخصائص المؤسساتية التي صممت بمقتضاها دولة الاستقلال «التضامن الوطني»، وننتهي إلى عرض مختلف مراحل إنتاج التضامنات التحتية ودلالاتها الكثيفة.

أولًا: التضامن: رحلة المفهوم وضرورة التجديد النظري

1. رحلة المفهوم

يعدّ مفهوم التضامن من أكثر المفاهيم التباسًا وترحلاً Un concept nomade، وإذا كان المصطلح يعود في أصله إلى القانون المدني ليدل على جملة من الالتزامات والتعهدات بين الدائنين والمدينين فإنه سرعان ما رحل إلى حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وعبرَ الكثير من الاختصاصات. ولم يحتفظ المفهوم من كل ذلك سوى بمعنى الدين الذي يلزم كل شخص استفاد من تضامن الآخرين، أن يسدده لهم عند المقدرة. وعلى هذا النحو يتكثّف التبادل بين أعضاء الجماعة، ويقتسمون الأعباء عند الضرورة. ولا يمكن اختزال الأمر في خيرات وسلع تُتبادل تحت الإكراهات، تلبية لحاجات يعسر إشباعها، بل يثبت الأفراد وهم يتضامنون أنهم ينتمون إلى جماعة واحدة. وتؤدي مشاعر التضامن والتآزر دورًا حاسمًا في تماسك الجماعة وصلابتها أمام مختلف الاختبارات القاسية التي تمر بها، وربما كان ذلك جوهر ما يدل عليه أصل اللفظ في اللاتينية، الدال على الجسم الصلب Solide.

وقد عمد مفهوم التضامن في ترحله هذا إلى التباين مبكرًا مع أشكال العمل الخيري كافة (صدقة، إحسان، إيثار ... إلخ)، والتي كان يخشى أن تضايق انخراطه في مسارات العلمنة الجامحة، كما عمد في الآن ذاته إلى التمايز من الغيرية التي تدل على أحاسيس وعواطف تجاه الآخرين، والتي لا تلزم الفرد بالانخراط العملي في شبكة تبادل. وكان المفهوم في لحظات تشكّله الأولى مع إميل دوركهايم Émile Durkheim، بحسب العديد من الباحثين، يجاور مفهوم التعاون La coopération، بل يكاد يتطابق معه؛ أي العمل الجماعي من أجل مصلحة مشتركة من خلال اقتسام الأدوار والمهمات ضمن وظائف محددة ومختلفة، لكنها موحدة الغاية.

ولم يكن مفهوم التضامن ليلقى هذا الرّواج الواسع، لولا العقيدة التضامنية Le solidarisme التي كانت تمتح (أخلاقيًا وسياسيًا واجتماعيًا) من روحه مبدأ أعلى، يجعل الحياة بين البشر أمرًا ممكنًا، وقد طورها في المجال السياسي ليون بورجوا Léon Bourgeois في كتابه الشهير **التضامن** *La solidarité*، مؤكدًا المسؤولية المتبادلة بين أعضاء المجموعة ضمن روابط أخوة. فتلتزم الكائنات البشرية جميعًا بواجب مساعدة بعضهم بعضًا، وخصوصًا من كانوا في وضع خصاصة، وقد تكون هذه العقيدة هي إجابة عن نمو النزعتَين الليبرالية والماركسية. وتعوّل العقيدة التضامنية على مسؤولية الدولة وضرورة تدخلها، بوصفها تجسيدًا للإرادة العامة، ولكن ضمن احترام حرية الفرد.

2. تجديد نظري خارج سطوة التراث الدوركهايمي

يعدّ مفهوم التضامن من أكثر المفاهيم تداولاً؛ ما أضفى عليه الكثير من الغموض والتسيب الدلالي. ويرى بعضهم أنه مفهوم طلسمي وفيتيشي في ظل تعدد أنماط الممارسات التضامنية ومصادرها الروحية والفكرية واختلاف المعنى. نذكر من ذلك نقابة تضامن Solidarnosc التي أسسها الزعيم البولندي ليش فاليزا Lech Walesa في ثمانينيات القرن العشرين، والعمل الخيري الذي رعت به الأم تيريزا Teresa فاقدي السند العائلي في مدينة كُلكتا بالهند (1950–1990)، والمسيرات السنوية لإحياء اليوم العالمي للتضامن مع الشعب الفلسطيني. إن السياقات التاريخية والاجتماعية ومشاعر الأفراد تجاه ما يعتقدونه واجبًا تجعلهم يثمِّنون قيمة التضامن التي تتأسس على جملة من الالتزامات، مثل الواجب الديني، وإعلاء قيم الخير والمحبة، والالتزام المواطني، واقتسام المسؤوليات.

قصرت أطروحة دوركهايم أشكال التضامن وتعبيراته وممارساته على نوعين فقط: تضامن تقليدي ميكانيكي، وتضامن حديث عضوي؛ لحصره في تقسيم العمل، مستبعدةً بذلك الأشكال التضامنية الأخرى التي تستند إلى إيتيقا الإيثار والمساعدة، على الرغم من تأكيده أن التضامن هو مسألة أخلاقية منخرطة في نظام أدبي Ordre morale. وهي تواجه معضلات عدة ناجمة عن قصور ثالوثها (التقسيم الاجتماعي للعمل، والتضامن، واللحمة الاجتماعية) عن تحليل التطورات اللاحقة للمجتمعات التي أنتجت أشكالاً كثيفة من التآزر والمساندة والتعاطف خارج السياج الذي أحاط به التضامن الدوركهايمي نفسه؛ إذ نجد أشكال التضامن اليومي تقوم به أطر اجتماعية (جمعيات، نوادٍ، مبادرات) وجماعات تحتية (أقارب، جيران ... إلخ)، تصدر عن معان مختلفة قائمة على التطوع الإرادي؛ أي تعبّر عن اختيار واعٍ وقصدي يعمد إليه الأفراد والمجموعات لاعتبارات عديدة.

وقد أبرز بعض علماء الاجتماع، من أمثال أولريش بيك Ulrich Beck وأنتوني غيدنز Anthony Giddens، تراجع التضامن كما بلورته الدوركهايمية (ونسخها التجديدية) وفقدانه جلّ أدواره التي كان يؤديها، خصوصًا تلك التي صُممَت تحت إمرة دولة الرعاية الاجتماعية والعقيدة التضامنية التي ظهرت منذ أواخر القرن التاسع عشر، بطابع علماني.

فلم يعد التماسك الاجتماعي La cohésion sociale نتيجة عقلانية موضوعية، يدرك من خلال التضامن الموضوعي La Solidarité objective، بل «غدا نتيجة تعبئة موارد عدة تستند إلى خلفيات مدنية وأخلاقية وحتى دينية في مواجهة أشكال متعددة للمخاطر مستندة إلى مواطنين أحرار ومسؤولين. لهذه الاعتبارات، التضامن ليس مجرد انخراط في ترابط وتبعيات متبادلة موضوعية وموحدة»[3]. ويميز سيرج بوغام بين التضامن الموضوعي الذي يفرضه التقسيم الاجتماعي للعمل وأشكال أخرى من التضامن تكون نتيجة مبادرات وخيارات إرادية بل ذاتية أحيانًا، ولا يغدو التضامن في الحالة الأولى سوى صدى يردد الإكراهات الموضوعية التي يمليها التقسيم الاجتماعي للعمل، في حين أن الشكل الثاني يؤكد الرغبة في وضع حد لأشكال التفاوت الاجتماعية، وما ينجم عنها من حرمان.

(3) Serge Paugam (dir.), *Repenser la solidarité: La solidarité en temps de crise* (Paris: PUF, 2011), p. 94.

وعلى خلاف النزعة الاختزالية الدوركهايمية، تسعى الدراسة إلى استعادة هذه الأشكال والدلالات، نظرًا إلى أن المجتمعات الراهنة تشهد، على الرغم من النزعات الفردانية، تجديد معاني التضامن وأشكاله المختلفة وممارساته المتعددة التي تنسجها المشاعر والعواطف لإثبات المسؤولية المشتركة والتبعية المتبادلة بين أعضاء جماعة ما حقيقية أو متخيلة، يلتزم فيها الأعضاء بتلبية حاجات بعضهم بعضًا في الأزمات. وقد بادرت الأنثروبولوجيا إلى الانتباه مبكرًا إلى ما في التضامن من وفرة في الممارسات والأشكال والدلالات. ويشير بوغام في هذا الصدد إلى «وجود شكل من أشكال التوتر ما بين نسقين من أنساق التضامن: النسق الأول يقوم على التطوع والإيثار والكرم والالتزام الطوعي للأفراد؛ أي ما مثله علماء الاجتماع بالصدقة والخير بالمعنى الأنثروبولوجي، والثاني مؤسساتي، يقوم على فكرة التعاقد والإلزام»[4]، ولعل تمظهراتها تتمثل في التضامن الغذائي، وقد عرف المجتمع التونسي وما زال أشكالًا متعددة منه.

ثانيًا: التضامن الغذائي في المجتمع التونسي وتحولاته

1. التضامن الغذائي: بين القيمة الدينية والضرورة الحياتية

عرفت البلاد التونسية، مثل البلدان العربية والإسلامية، أشكالًا متعددة من التضامن الغذائي، خاصة في أثناء المناسبات والجوائح والأوبئة. ومثّلت موائد الإفطار في التاريخ الوسيط أحد أبرز أشكاله. كان الفاطميّون أوّل من نظّمها[5]، وقد عُرِفت بأسمطة[6] رمضان[7]، ربما يمثّل هذا التقليد الفاطمي خطوةً في طريق انفتاحهم على الفئات الفقيرة وضمان ولائها، والأرجح أنهم رأوا فيها تقرّبًا من الأهالي واستعراضًا للكرم والقوة. وقد كان الأمراء يشرفون عليها[8]. غير أن هذا التقليد تراجع في إفريقية مع مجيء الزيريين (971–1152م) الذين رأوا في ذلك تقليدًا «شيعيًّا» حرصوا على تجنّبه للتخلص من آثاره المذهبية المادية والرمزية لدى هذه الفئات.

وتطرقت الكتب التي تناولت فترة الحكم الحسيني إلى مختلف أشكال الإحسان للفقراء والمحتاجين؛ مثل كتاب **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** لأحمد بن أبي الضياف الذي أفرد جزءًا مهمًا منه لتاريخ تونس في فترة البايات الحسينيين (1705–1957)، ساردًا خصال الأمراء والملوك ومنهم

---

(4) Ibid., p. xvi.

(5) جمال بدوي، **الفاطمية: دولة التفاريح والتباريح** (القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004)، ص 45–50.

(6) مفرده سماط، وما زال اللفظ يُستعمل تقريبًا بالمعنى نفسه في اللهجة المحلية، وخصوصًا الحضرية منها؛ إذ يُقال أسماط؛ أي ما يُقدَّم من طعام للفقراء أيام العيد في المقابر والأضرحة، وغيرها من الأطعمة التي تُقدَّم ضمن شعائر خاصة ذات بعد ديني عمومًا.

(7) يذكر المقريزي في الجزء الأول من الخطط عادة إشعال الفوانيس ومواكب الخيل التي تجول ليلًا في المدن، فضلًا عن أنواع عديدة من الحلويات والأهازيج... إلخ. ويبدو أنهم كانوا أكثر تحررًا في ابتكار العادات، في حين ظل بعض الخلفاء السنّة أكثر تحفظًا بل معاداة لكل هذه المظاهر، وكان سمط رمضان من بين هذه البدع المحمودة لدى الفاطميين. وقد تطرق أيضًا إلى خصالهم تلك باستفاضة في كتابه: **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**. يُنظر: أحمد بن علي بن عبد القادر وأبو العباس الحسيني العبيدي وتقي الدين المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 413.

(8) فرحات الدشراوي، **الخلافة الفاطمية بالمغرب (296–365هـ/ 909–975م): التاريخ السياسي والمؤسسات**، ترجمة حماد الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 202.

حمودة باشا، فقال: «وله في أزمة المساغب آثار مأثورة وحسنات مشكورة وعنايات مذكورة من جلب الميرة من أقاصي الدنيا وبيعها بأقل من ثمنها دون ما يعطيه للعاجزين من الفقراء بلا ثمن»[9]. ومع ذلك، نادرًا ما أشارت تلك الكتابات إلى موائد الإفطار، على غرار ما قام به بعض البايات في بعض المناسبات الدينية أو العائلية في ميلاد الأمراء أو وفاة أحد الأعيان، إذا تزامن ذلك مع شهر رمضان.

عرفت البلاد التونسية تحت حكم البايات الحسينيين، تزامنًا مع الاحتلال الفرنسي، نشأة الجمعيات الخيرية الإسلامية والمسيحية المعنية بإطعام الفقراء والمحتاجين، بخاصة في شهر رمضان، وكذلك الزوايا والتكايا وبعض المؤسسات الصحية الأهلية. وقد واصلت الأوقاف والجمعيات الخيرية[10] التي نشطت خلال العقود الثلاثة من القرن العشرين، في مجال العمل الخيري، وتوسعت فيه تدريجيًا ليشمل شرائح مختلفة من الفقراء والمحتاجين[11]، وتواصل هذا النشاط حتى حلّ الأوقاف عام 1957[12].

يذكر المؤرخ الكراي قسنطيني في تحليله هذه الفئات، ويميز بدقة دلالية ومعاشية، مختلف المؤسسات الأهلية التي سعت إلى التخفيف من وطأة الاحتياج المتزامن مع موجات الأوبئة والجفاف والحروب، على غرار التكايا[13] والأوقاف والجمعيات الخيرية فضلاً عن المطابخ الإسلامية التي دعمت التضامن الغذائي. وربما بدا عام 1914 استثنائيًا لهذا الدعم، لا سيما أن البلاد عرفت أزمة اقتصادية حادة، وقد تمّ قبل ذلك بقليل إحداث مجلس أعلى للمساعفة العمومية بمقتضى أمر صادر في 1 نيسان/ أبريل 1900، غايته اقتراح الإجراءات اللازمة لتنظيم الإعانات وتنسيقها بين مختلف المؤسسات الخيرية. وبُعيد اندلاع الحرب العالمية الأولى (1914) اتخذت السلطة إجراء وقائيًا يتمثل في فتح أول المطابخ الخيرية[14] الإسلامية بفعل قرار 24 كانون الثاني/ يناير 1915 برعاية الباي والمقيم العام.

انتشر إطعام الفقراء في المدن الكبرى في البلاد، ويذكر رضا الغول عن الإطعام: «يمكن تصنيف طرق تقديم المساعدات الغذائية للمتسولين وغيرهم من ذوي الحاجة إلى مساعدات مناسبتية تُقدَّم في الأعياد الدينية خاصة، ومساعدات قارة تُقدم لعائلات معينة تضبطها إدارة الجمعية [...] فالجمعية الخيرية

(9) أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج 3 (تونس: الدار العربية للكتاب، 1999)، ص 86.

(10) رضا الغول، «الجمعيات الخيرية في تونس قبل الاستقلال: الممارسات الاجتماعية وبناء المجتمع الأهلي»، في: الكراي قسنطيني (تقديم وتنسيق)، **الجمعيات بين التأطير والتوظيف** (تونس: وحدة البحث «المجتمع والمجتمع الموازي» في كلية الآداب والفنون والإنسانيات - جامعة منوبة، 2009)، ص 9.

(11) الكراي قسنطيني، **الاحتياج والمحتاجون بتونس العاصمة في فترة الاستعمار الفرنسي: 1885-1918** (تونس: مركز النشر الجامعي، 2000)، ص 320-380.

(12) تم حل الأوقاف بمقتضى الأمر العلي المؤرخ في 18 تموز/ يوليو 1957، والصادر بالرائد الرسمي بتاريخ 19 تموز/ يوليو 1957، وتبعته قوانين أخرى صفّت نهائيًا الأحباس الخاصة والمشتركة.

(13) «التكية مؤسسة خيرية أسسها علي باي عام 1188 هجري (1775 م)، والغاية منها كما جاء في نص التحبيس أن تكون «مأوى ومسكنًا للفقراء والمساكين والعاجزين عن الكسب بغير المرض». يضمن نص الحبس للساكن بدار التكية، رجالًا ونساء الأكل «حسب نظام معين أقره عقد التحبيس، والفراش اليومي لشراء الصابون لغسل ثيابه وحلق رأسه». يُنظر: قسنطيني، **الاحتياج والمحتاجون**، ص 314.

(14) للمزيد حول طريقة عمل المطابخ الإسلامية، يُنظر: المرجع نفسه، ص 355-356.

الإسلامية بالقيروان كانت تقدم منذ تأسيسها سنة 1911 إلى غاية سنة 1914»[15]. كانت الزوايا والمساجد والتكايا والجمعيات التي انتشرت خارج العاصمة هي الأمكنة التي تنتظم فيها مختلف أشكال التضامن الغذائي (إطعام الجائعين، موائد غذائية ... إلخ)، وتواصل هذا التقليد في بعض جوامع العاصمة حتى سنوات قليلة فارطة، إذ تَحمِلُ بعض العائلات قِصاعًا للفقراء وابن السبيل وتُوضَع في صحن الجامع ليتناولوها. وعلى الرغم من إحداث نظام للتغطية والحيطة الاجتماعية لموظفي الدولة عام 1898 وإرساء نظام تقاعد لفائدتهم، فإن العديد من الفئات الاجتماعية العاملة أو العاطلة ظلت خارج تغطيتها.

لا شك في أن جل تلك المبادرات، وإن بدت منخرطة في «روح التضامن الديني» كقيمة أخلاقية عليا، فإنها لم تنجُ من استراتيجيات القائمين عليها والداعمين لها، فقد أسهمت في بناء مشروعيات أخلاقية للحكام وإطلاق ألقاب عليهم عززت مكانة سلطانهم؛ مثل غوث الفقير وإطعام الجياع. وكما سرى الحديث عن بطشهم وجورهم، فقد سرى الحديث أيضًا عن عطفهم وكرمهم وغوثهم، وكان لإطعام الفقراء تاريخيًا دور مهم في تهذيب صورة الحكام، ومدّها بمقبولية واسعة.

2. تصميم التضامن الاجتماعي الوطني: الدولنة والاستثمار في الجوع

بادرت دولة الاستقلال إلى حل الأوقاف وجل الجمعيات التي كانت تُقدِّم الخدمات والمرافق للمحتاجين والفقراء، وعوّض الاتحاد التونسي للتضامن الاجتماعي تلك المبادرات، وتشكلت «إدارة بيروقراطية للخير» كانت ضخمة، وباشرت مساعدة هؤلاء. اشتغلت هذه المنظمة وكأنها إحدى أذرع النظام السياسي وأهم واجهاته الاجتماعية السياسية، فاخترق بها أنسجة المجتمع، وأصبحت «مقاولاً عموميًا لفعل الخير» ضمن زبونية سياسية تراقب فعل الخير، وتضيّق عليه، وتنظمه، حتى لا تنافسه جماعات من خارج الأطر الرسمية والهياكل العمومية التي أنشأتها دولة الاستقلال إضافة الى مختلف الفاعلين العموميين من عمد، ومعتمدون، وولاة، وخلايا الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم[16]. واستفادت الدولة من برنامج الأمم المتحدة للتغذية الذي انطلق عام 1961، فضلاً عن المساعدات الدولية وتطوير الزراعة المحلية والصناعات الغذائية التدريجية من أجل تقليص ضحايا الجوع. وبالتوازي مع ذلك، اعتمدت البلاد خطة وطنية لمقاومة العطش، وحفرت آلاف الآبار، وبنت «الفسقيات»[17] العمومية.

ما زالت الذاكرة الجمعية تحتفظ للرئيس الراحل الحبيب بورقيبة بجملة من المآثر، ولعل أكثرها سردية إلى حد الآن أنه «انتشل التونسيين من الجوع والجهل»، وهي ذات المفردات التي كررها في خطبه

(15) الغول، ص 197.

(16) أُسِّس الاتحاد التونسي للتضامن عام 1964، وينص في قانونه الأساسي على أن أهدافه العامة تدور حول **تنمية شعور التّضامن بين فئات المجتمع، وإفساح مجال البذل لذوي البرّ والإحسان، والإسهام في إرساء سياسة شاملة في ميدان التّضامن الاجتماعي تساعد على حماية الفئات المعوزة والضعيفة والنّهوض بها، وتسهم في بعث مواطن رزق وتحسينها لفائدة ضعفاء الحال.** كما أن جل رؤسائه كانوا من أعضاء الديوان السياسي للحزب الحاكم وبعض الوزراء السابقين. وقد عرف الاتحاد أزمة عميقة بعد الثورة بين مسيريه على خلفية شبهات فساد وشرعية تسيير، رُفِعَ بعضها إلى القضاء.

(17) خزانات مياه الأمطار، وهي جزء من تراث قديم راكمه مجتمع أدرك ندرة المياه وموسمية الأمطار؛ لذلك ابتكر سكان البلاد تقنيات عديدة على غرار المواجل والفسقيات. ومن أشهر الفسقيات: فسقيات الأغالبة بالقيروان التي تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي.

التي أُذيعَت يوميًا في شكل «توجيهات المجاهد الأكبر» قبل نشرة الأخبار المسائية الرئيسة، فيما يشبه الشعائر والطقوس السياسية. كما كانت الدولة تخصص ضمن ميزانية المجالس الجهوية للتنمية مبالغ لضعاف الحال تُصرف لهم خلال بعض المناسبات الاجتماعية، على غرار الأعياد والعودة المدرسية. وعادة ما تختلط مثل هذه المبادرات الحكومية مع مبادرات الحزب الحاكم آنذاك، وتحظى بتغطية إعلامية هائلة لإبراز حرص الرئيس والمسؤولين الجهويين على إبداء مشاعر التضامن ومساعدة الفئات الاجتماعية.

سيكون التضامن إحدى أبرز آليات الزبونية السياسية وشراء الولاء السياسي. يقول حافظ عبد الرحيم: «لعبت الشُّعب (جمع الشعبة بمعنى خلية) الحزبية دورًا بالغ الأهمية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، إذ مثلت أداة تربية لدعم الحكومة الراعي الأساسي للمشاريع وذلك عبر إبراز أبعاد هذه المشاريع وآثارها، كما لعبت دور المتكفل بتدريب الإطارات على تحمل المسؤوليات وتأهيلهم لذلك، إضافة إلى مساهمتها في التنمية على المستوى المحلي ببعث المشاريع المحلية حتى بتوفير المأكل للعائلات المعوزة»[18].

وفي التسعينيات شهدت بعض بلدان الخليج العربية انتشار «موائد الرحمن»، وقد نقلته القنوات التلفزية ضمن استثمار محكم لسوق رمزي يدرّ فوائد كثيرة. أمّا في تونس فإن هذه الموائد كانت تحت «رعاية» وإشراف رسميين، ورافقتها تغطية إعلامية مكثفة، نقلتها التلفزة والإذاعة الوطنية وبقية الإذاعات الأخرى على الرغم من قلتها. ونُظّمت تلك الموائد في الأحياء الفقيرة والشعبية للعاصمة مثل باب سويقة والملاسين وحي التضامن. وكانت فروع التجمع الدستوري الديمقراطي والاتحاد التونسي للتضامن الاجتماعي هما المسؤولان عن المهمة؛ إذ يجمعان المواد الغذائية لتُقدَّم في شكل «قُفّة رمضان» للعائلات، أو تكون مطبوخة في «مطاعم» خاصة أو تابعة للمؤسسات العمومية؛ مثل المعاهد ودور المسنين، وأحيانًا في فضاءات حزبية. وفي مقابل ذلك تزامنت الموائد مع الحملة الأمنية التي شملت الإسلاميين، والتي أثرت في صورة النظام الجديد الذي سعى باحثًا عن الشرعية السياسية عبر توفير شرعيات أخلاقية.

ومنذ اعتلاء الرئيس الأسبق زين العابدين بن علي السلطة عام 1987 عمد النظام السياسي تدريجيًا إلى التضييق على كل أشكال العمل الخيري حتى ذهبت القوانين[19] إلى تجريم مساعدة المحتاجين؛ خشية أن يستفيد منها أعضاء حركة النهضة المطرودون من أعمالهم والمحرومون من الارتزاق. كما عمد إلى تكثيف النشاطات الدينية والخيرية، مثل المسابقات الدينية (حفظ القرآن الكريم وتلاوته، الدراسات الإسلامية..) التي اتخذت بعدًا دوليًا بارزًا، وتنظيم موائد الإفطار، وختان أبناء العائلات الفقيرة وتقديم الأضاحي إلى الفئات المعوزة من قاطني الأحياء الفقيرة. ورافقت كل هذه الأعمال تغطية إعلامية مكثفة للرئيس بن علي؛ إذ شارك الصائمين موائد الإفطار وحادثهم، وانتقد المشرفين عليها متى كان في الطبق بعض العيوب.

(18) حافظ عبد الرحيم، **الزبونية السياسية في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 277.

(19) **الأمر العلي المؤرخ** في 21 كانون الأول/ ديسمبر **1944** والمتمم **للأمر المؤرخ** في **8 أيار/ مايو 1922**، وهو أمر ينص على تجريم جمع الأموال مهما كانت المبررات إلا بترخيص كتابي من السلط العمومية، وهو أمر ما زال ساريًا، واستُعمل لمنع كل أشكال التضامن مع أسر الإسلاميين وغيرهم من المساجين السياسيين ممن سُجن أو نُفي عائلهم.

تزامن ذلك مع إحداث «صندوق للتضامن الوطني 26-26»، الذي كان يُمَوَّل من الهبات والتبرعات، وذلك تحت التهديد والتضييق والابتزاز من جانب ممثلي السلطة والدولة (عمد، ومعتمدون، ولاة، مديرون ... إلخ) لرجال الأعمال والميسورين وحتى ضعاف الحال من أجل دعم المناطق الداخلية (مناطق الظل) من خلال مشاريع اجتماعية (السكن الاجتماعي، والمدارس، وجلب المياه الصالحة للشرب، وتعبيد المسالك الفلاحية ... إلخ). وقد صادرت الدولة قانونيًا حق العمل الخيري، واحتكرته ضمن مؤسستي الاتحاد التونسي للتضامن والصندوق الوطني للتضامن.

ولم تخلُ هذه المساعدات من تجاوزات وفساد، فكانت تُوزَّع طبقًا للمحسوبية وعوامل القرابة والانتماء السياسي، واستُثنيَ المعارضون للنظام السياسي وكل من حامت حوله شبهات «الانتماء إلى حركة النهضة» أو غيرها من حركات المعارضة. وظل هذا الصندوق خارج أي رقابة قانونية للدولة، وتحوّل تدريجيًا إلى المقاول السياسي للتضامن الاجتماعي، لتُوضع لاحقًا مشاريعه تحت لافتة «المشاريع الرئاسية»، في حين أنّ ميزانية رئاسة الجمهورية التي تصدر في الرائد الرسمي لم تضمنها. وقد تداخل هذا الصندوق في مهماته مع مهمات الحكومة، وتوسعت تدخلاته لتشمل جلّ المرافق الممكنة من بناء المساكن الاجتماعية إلى تعبيد الطرقات وإقامة مشاريع صغرى لفائدة الحرفيين وتقديم المساعدات الاجتماعية.

كان الاتحاد التونسي للتضامن الاجتماعي هو ذراع النظام السياسي منذ دولة الاستقلال، والمناول الوحيد لهذا العمل التضامني، وكان صندوق 26-26 مناولاً سياسيًا للعمل التضامني لفائدة الرئيس بن علي. وقد اكتُشف لاحقًا حجم الفساد الذي نخر هذا الصندوق[20]، وكان يوم 8 كانون الأول/ ديسمبر من كل سنة هو تاريخ التذكير بواجب التبرع لفائدته. وكانت الإدارة التونسية تُجنِّد لفائدته[21] في شكل من التسخير الذي لا يخلو من التحرش والابتزاز؛ بحثًا عن استدرار الولاء السياسي.

ولم يكتفِ النظام بدولنة التضامن، بل حزّبه، وضيق على وضيق على الاتحاد لاحقًا حتى لا يقوم بمثل هذه المبادرات، وجرّم تقريبًا كل أشكال المساعدة التي تنتمي إلى مجال العلاقات الشخصية المنغرسة في شبكات القرابة والجوار، وذلك من أجل رسملتها سياسيًا وإخراجها من دائرة الفضاء الخاص إلى الفضاء العام الذي أحكم مراقبته. وسيكتمل هذا الجهاز المركب للتضامن لاحقًا من خلال إحداث مؤسسة البنك التونسي للتضامن عام 1998، وهو الذي يختص في دعم أصحاب المشاريع الصغرى؛ بسبب تنامي نسب البطالة في صفوف حاملي الشهادات الجامعية العليا.

على هذا النحو سيرتكز «التضامن الوطني» على ثالوث من المؤسسات هي: الاتحاد التونسي للتضامن الاجتماعي الذي يختص في مجال الاحتياج والفقر العائلي، والصندوق الوطني للتضامن (صندوق 26-26) الموجَّه إلى مشاريع تنمية محلية في الجهات الداخلية المهمّشة، وأخيرًا البنك التونسي للتضامن المعنيّ بدعم المشاريع الصغرى من خلال آليات الإقراض الصغير. وانتهت هذه

(20) هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل: الملخص التنفيذي** (تونس: أيار/ مايو 2018)، ص 116.

(21) تشهد البلاد سنويًا، قبل الثورة، يوم 8 كانون الأول/ ديسمبر، اليوم الوطني للتضامن، وهو اليوم الذي تزامن مع زيارة الرئيس بن علي لقرية الزواكرة والبرامة بولاية سليانة التي تبعد عن العاصمة نحو 130 كم؛ حيث تجمع التبرعات من أجل هذا الصندوق.

السياسات في أقل من عقد إلى تصميم بناء للتضامن، شغّل آلة بيروقراطية مركبة وواسعة ضمن تقسيم اجتماعي سياسي للعمل التضامني، يحرص على التحكم في هذه الفئات الثلاث (المحتاجون والفقراء، والجهات الفقيرة والمهمّشة، والشباب العاطلون عن العمل)، وإخضاعها إلى تضامن مُدَولن يمتلك آليات التحكم والرقابة والتوظيف السياسي.

كشفت مختلف تقارير هيئات الرقابة بعد الثورة عن التجاوزات الخطيرة والفساد الذي نخر هذه المؤسسات التضامنية[22]. وبقطع النظر عن هذا الفساد، فإن الدولة استطاعت تعرية المجتمع من كل أرديته التضامنية الطوعية؛ مخافة أن تكون معارضة لها، ورغبة في معاقبة الأفراد والجماعات المعارضة، وجعلهم عرضة للفقر والاحتياج.

وقد خصصت الباحثة الفرنسية بياتريس هيبو في كتابها الشهير الذي ظل ممنوعًا في تونس طوال حكم الرئيس بن علي[23] فصلاً عن التضامن الاجتماعي؛ بينت فيه كيف استطاع النظام السياسي آنذاك من خلال هذا الثالوث أن يحكم رقابته على المجتمع، ويتحكم حصريًا في كل أشكال التدخل الاجتماعي ومراكمة الفيء الاجتماعي للعمل التضامني الذي تحول تدريجيًا إلى رقابة وقمع، تدار وفقهما عمليات مختلفة من الزبونية السياسية وشراء الولاء وصناعة المخلّص والمنقذ الوحيد.

ومنذ اعتلاء الرئيس بن علي السلطة عام 1987، اشتغل نظامه ليؤمّن تثبيت حكمه وترسيخ سلم اجتماعي على واجهتين: اجتثاث خصومه السياسيين من الإسلاميين وغيرهم من جهة، والسيطرة على الانتفاضات والتحركات الاحتجاجية التي أراد التصدي لها، و قد كان آنذاك في مواقع متقدمة من أجهزة الأمن من جهة ثانية (مثل أحداث الخبز في كانون الثاني/ يناير 1984)[24]. لذلك أنشأ تلك المؤسسات ليبسط يد الدولة على كامل خلايا النسيج الاجتماعي. ويذكر محمود بن رمضان: «أن أحد الدروس المستخلصة التي انتهى إليها النظام من مواجهة الإسلاميين في بداية التسعينيات (من القرن الماضي) هو أن الأحياء والقرى ودواخل البلاد الفقيرة قد تحولت إلى حواضن للنهضة، وذلك ما يقتضي منه عناية خاصة. إذا ما أراد السيطرة على هؤلاء السكان وهذه القرى، فإنه مدعو للعمل على مراقبة الوضعية، فتطورت آنذاك سياسة مساعدة Politique d'assistance موجهة اتخذت أشكالًا عدة»[25].

خلقت المناخات الاجتماعية والخيارات السياسية المتبعة الحاجة إلى مساعدة الدولة، وأحكمت الاستنجاد بها، وبدأت الحكومات التي تتالت منذ بداية التسعينيات تطبيق الإصلاحات الهيكلية[26]،

(22) هيئة الحقيقة والكرامة.

(23) Beatrice Hibou, *La force de l'obéissance: Économie politique de la répression en Tunisie* (Paris: la Découverte, 2006), pp. 234–244.

(24) كان الرئيس زين العابدين بن علي آنذاك مديرًا للأمن الوطني، وتُنسَب إليه العديد من الانتهاكات التي وقعت في أثناء أحداث الخبز في كانون الثاني/ يناير 1984.

(25) Mahmoud ben Romdhan, *Tunisie: Etat, économie et société: Ressources politiques, légitimation et régulations sociales* (Tunis: Sud Éditions, 2011), pp. 219–276.

(26) برنامج الإصلاح الهيكلي انطلق في تونس بتوجيه من صندوق النقد الدولي عام 1986، على إثر الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها البلاد، ويقوم على جملة من المبادئ، منها: التوجه نحو اقتصاد السوق وخصخصة المنشآت العمومية، ومراجعة سياسة الدعم والحماية الجمركية، والتحكم في النفقات العمومية ... إلخ.

وتخلت تحت ضغط المانحين عن بعض وظائفها الاجتماعية والرعائية التي أمّنتها إلى حد ما خلال ثلاثة عقود تقريبًا بعد الاستقلال. فمع تراجع أنظمة الحماية الاجتماعية واتساع دوائر الفقراء والمهمّشين اتّساعًا كبيرًا، ومع سقوط النظام السياسي عام 2011، وحلّ حزب التجمع الدستوري الحاكم[27]؛ تبيّن زيف الأرقام التي قدَّمتها الإحصائيات الرسمية، وتزايدت الحاجة الملحة إلى القيام بحملة من المبادرات «الترقيعية» التي استُثمِرَت سياسيًا حتى تكون مصدرًا لشرعية يحرص نظام سياسي جديد على امتلاكها. ومع ذلك، تدرك فئات واسعة حتى من المحتاجين أنفسهم أن «الأيديولوجية التضامنية» التي طورها النظام خلال التسعينيات قد رافقتها أشكال عديدة من الإذلال والإهانة، كما أنها لا تخلو من الابتزاز وهتك أعراض الناس وشرفهم ودفع المتضامن معهم إلى الوشاية، وأشكال عديدة من الفساد، عُرِض بعضها في التقرير النهائي لهيئة الحقيقة والكرامة[28].

ثالثًا: مأدبة إفطار الكبارية: التضامن الغذائي في سياقات الأزمات

1. استراتيجيات التسمية

تُعرّف المبادرة بـ «مأدبة إفطار صائم الكبارية»، وتحملها أقمصة القائمين عليها والعاملين بها، متجنّبة بذلك تسميات أخرى تحيل إلى قيم مثل «موائد الرحمة»، أو أسماء أشخاص مثل موائد «إفطار خليل»[29]. تُصرّ التسمية على ذكر لفظ صائم؛ إعلاءً لفريضة أثارت جدلًا حادًا بعد الثورة، حام حول حرية الإفطار؛ لكونها جزءًا من حرية الضمير التي نصّ عليها دستور 2014. تنتصب هذه المائدة بالحي الموصوم الذي يحتضنها، وفي الإصرار على حمل اسمه إعلان الاعتزاز بالانتماء إليه وشكل من أشكال التمرد على الإذلال الذي يصيبه، ويتحول على خلاف ذلك إلى مصدر انتماء يُفتخر به.

أطلق بعض سكان حي الكبارية هذه المبادرة التطوعية عام 2012 بمناسبة شهر رمضان، وهي مستمرة إلى الآن. كان عدد المؤسسين لا يتجاوز خمسة أشخاص[30]، ويلتف الفريق حول نواة صلبة انحصرت في عضوين يتحملان الجزء الأكبر من المهمات. واستندت المبادرة منذ انطلاقها إلى مرجعية قيمية

(27) مُنعت نشاطات حزب التجمع الدستوري الديمقراطي يوم 6 شباط/ فبراير 2011 بقرار وزير الداخلية وبمقتضى حكم قضائي صادر يوم 9 آذار/ مارس 2011، حيث حُظرت جميع نشاطاته وصودرت جميع أملاكه، وأُحيلَت إلى خزينة الدولة.

(28) هيئة الحقيقة والكرامة، ص 122–124.

(29) جمعية «خليل تونس» هي جمعية ذات صبغة غير تجارية، أُسِّست عام 2012 بهدف مساعدة الفئات المحتاجة والأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة. ويتمثل نشاطها في 4 محاور أساسية: وهي الصحة والتربية والتشغيل وتحسين المساكن. يُنظر: «تعرف على خليل تونس»، **خليل تونس**، شوهد في 2020/4/6، في: https://bit.ly/37kLjBt. تحمل الجمعية اسم خليل نسبة إلى ابن أحد رجال الأعمال ورئيس حزب قلب تونس والذي توفي إثر حادث مرور. تولت تنظيم موائد الإفطار وتقديم مساعدة واسعة للمحتاجين من خلال موائد غذائية وغيرها من المساعدات. تُوجه انتقادات حادة إلى مؤسسها نبيل القروي لشبهات حول استغلال العمل الخيري للدعاية السياسية.

(30) أستاذ تعليم ثانوي، مهندس معماري، تاجر ميسور الحال، موظف إداري بوزارة التربية وصاحب مطعم. بعد سنتين انسحب ثلاثة من مؤسسي هذه المبادرة وظل حضورهم شكليًا، لتظل قائمة على جهد شخصين؛ هما أستاذ التعليم الثانوي (س. م.)، وصاحب المطعم (ع. ه.).

دينية تُثمّن العمل الخيري، وترى فيه فضيلة أخلاقية وسلوكًا نبيلًا يمكن أن يساعد ضعاف الحال. وبعد مشاورات حول سبل تجسيد تلك الغايات استقر الأمر على تنظيم مأدبة إفطار لعدد من الفقراء والمحتاجين من «أبناء الحي»[31] ممن يواجهون صعوبات إنفاق خلال شهر رمضان. واتفق المؤسسون لاحقًا على أن يظل جهدهم خارج الأطر الرسمية أو شبه الرسمية بما فيها المنظمات والجمعيات وكل هياكل الدولة العاملة في مجال التضامن. واختاروا مطعمًا على ملك أحد أبناء الحي، ليكون مقر المائدة، وذلك تجنبًا للحرج النفسي، ووصم الناس المرتادين له. وما لبث صاحبه أن انخرط في السنة الموالية بقوة في المبادرة، على أن تتكفل بإسداء تكلفة الكِراء/ الاستئجار الشهري لمحله وأجرة تشغيل العملة خلال شهر رمضان.

استندت المبادرة في العامين الأولين من نشأتها على جمعية مرحمة[32]، وهي جمعية خيرية تكفلت بالقسط الأوفر من التكاليف، واشترطت مقابل ذلك تعليق لافتة في أنحاء الحي كامل شهر رمضان تحمل شعارها، وقد وافق أصحاب المبادرة على ذلك، ثم انقطعت الصلة بهذه الجمعية تدريجيًا، لتستقل المبادرة استقلالًا تامًّا قاطعة مع أي هيكل رسمي أو مدني.

وعلى الرغم من أن هذه المبادرة الخيرية عُرِفَت بتقديم الإفطار للصائمين، فإنها تقدم خدمات أخرى على غرار ختان الأطفال ليلة السابع والعشرين من رمضان، وتقديم قفة رمضان التي تشمل جملة موائد الغذاء تُقدّم لهم مرتين، وذلك لتغطية كامل حاجات الشهر، إضافة إلى تقديم ملابس العيد لـ 400 عائلة. وقد استطاعت المأدبة أن تقدم هذه المساعدات إلى فئات عجزت شبكات التضامن المؤسسي أن تشملها؛ مثل الأرامل والمطلقات الفقيرات، والمحتاجين والفقراء من الذكور الذين لا عمل لهم، والمسنين أو المشتغلين بأعمال عرضية وهامشية (برباشة[33]، صغار الباعة المتجولين ... إلخ)، والمرضى وذوي الاحتياجات الخاصة، والطلبة الأجانب محدودي الدخل، وخصوصًا القادمين من دول أفريقيا جنوب الصحراء، والعاطلين عن العمل، وعابري السبيل الذين تقطَّعت بهم السبل، وعجزوا عن الالتحاق بقراهم، كما يستفيد من هذه المائدة بعض «فتوّات» الأحياء المجاورة ممن انخرطوا في مختلف شبكات الانحراف. وخلال السنوات التسع لم يصدر عن هؤلاء أي أعمال عدائية تجاه المائدة أو ضيوفها، بل تطوّع بعضهم لتوزيع الأكل أو تنظيم الطاولات والكراسي.

(31) يستعمل أبناء الحي مفردات عديدة تشير إلى القرابة فهم كما يرددون: أولاد الحومة، أولاد الحي، وليسوا قاطنين أو سكانًا فحسب.

(32) جمعية مرحمة للمشاريع الاجتماعية والخيرية هي «جمعية تقدم العون والإغاثة المالية والرعاية الاجتماعية والنفسية لكل محتاج دون النظر إلى دينه أو لونه أو عرقه أو لغته، وتعمل على المساهمة الفعّالة في تحقيق التنمية. جمعية قانونية غير حكومية وغير سياسية. جمعية مسجلة بالرائد الرّسمي التونسي بتاريخ: 24 [أيلول/] سبتمبر 2011 رقم 115». يُنظر: «من نحن»، **مرحمة**، شوهد في 2020/4/13، في: https://bit.ly/380mVnW

(33) فئة اجتماعية مهنية تقوم بنبش مصبّات الفضلات المنزلية، لفرز ما يمكن رسكلته [تدويره] أو بيعه على غرار بعض المواد المعدنية أو غيرها.

الصورة (1)
ضيوف مأدبة الإفطار



المصدر: الباحث.

أما التمويل فإنه يعتمد على تبرعات أبناء الحي وميسوري الحال من منطقة تونس الكبرى وبعض المقيمين بالخارج، يقول (س. م.) أحد مؤسسي المائدة و«ناطقها الرسمي»: «كل هذه الخيرات تبرع بها أبناء الحي وجيرانه من تونس الكبرى أو حتى من خارج البلاد، هذا الحي له جالية مهمة في إيطاليا او غيرها وله أصدقاء أيضا. انهم لا يبخلون على أهلهم وجيرانهم ولو بالشيء القليل..». وما كان لمائدة إفطار الكبارية أن تُغطيَ هذه الحاجات في حي فقير لا يقطنه الأثرياء، ولا تنتصب به الشركات أو المؤسسات الاقتصادية؛ لولا استثمار العلاقات المتينة ورسملتها على غرار علاقات الجوار والقرابة والزمالة التي أدّت أدوارًا مهمة، بعد أن تمكنت من نسج مختلف الشبكات التي امتدت تدريجيًا خارج الحي. ينسج المؤسسون، إلى جانب علاقات الجوار والقرابة، علاقات خارجة عنها. لا شك في أن مناخ الحريات الفردية والجماعية وانفتاح الفضاء العام بأشكاله المختلفة كانا من العوامل المهمة لهذه الكثافة اللافتة للنشاطات التضامنية. ومع ذلك، فإن هذين العاملين، على الرغم من أهميتهما، ليسا الوحيدين اللذين يُمكّنان من تحليل هذه الديناميات التضامنية الجديدة.

وقد شهدت جل المدن أشكالًا عديدة من «روابط الأحياء» والمجموعات المنتظمة عرضيًا خلال الشهر الحاسم (منتصف كانون الأول/ ديسمبر – منتصف كانون الثاني/ يناير) الذي عرفته البلاد إبان ثورة 2011، تكفّل فيها المواطنون بالسّهر على أمن أحيائهم السكنية ومنع أعمال النهب وتخريب الأملاك الخاصة والعامة. وبرزت أشكال من التضامن غير مسبوقة: اقتسام المؤونة وتوزيعها على قوات الجيش والأمن، نقل المتساكنين، مرافقة الأطفال والعجزة ... إلخ. كما استقبلت المناطق

الحدودية بعد أشهر قليلة أفواجًا مرتفعة من اللاجئين القادمين من ليبيا، بعد أن اندلعت فيها ثورتها. وتكفلت جمعيات ومبادرات مواطنية فردية وجماعية باستقبالهم وإسداء أنواع مختلفة من المساعدات الاجتماعية في شكل إيواء، ومواد غذائية وخدمات طبية ومرافقة قانونية. وتواصلت هذه المبادرات التي تلقفتها الجمعيات والمؤسسات الخاصة والعمومية، ونشطت على نحو فعّال خلال مختلف الكوارث والجوائح الطبيعية التي شهدتها البلاد (فيضانات، موجات الثلج ... إلخ)، بل عرفت البلاد أشكالًا مبتكرة من الممارسات التضامنية الجديدة، واستدرجت العديد من الفاعلين الجدد. كان المجتمع التونسي في كل هذه السياقات الطارئة يختبر نشأة أواصر اجتماعية جديدة Les liens sociaux خارج الهياكل الرسمية للتضامن الوطني.

تندرج موائد الإفطار، على الرغم من موسميتها، في سجل الممارسات التضامنية الجديدة التي تقف عند مناطق تخومية ملتبسة يتداخل فيها التقليدي بالحديث، الأهلي بالمدني، الشكلي باللاشكلي، الأخلاقي بالسياسي. وما زالت تثير جدلًا حادًا تزامن مع سياقات انتخابية لم يسلم فيها العمل الخيري من التوظيفات، ترافقه دعوات إلى تنقيح القانون الانتخابي[34]، لم يُكتَب لها النجاح إلى الآن؛ إذ تُوفي الرئيس الباجي قائد السبسي يوم 25 تموز/ يوليو 2019، من دون أن يُمضيَ على مشروع القانون هذا، فترك العمل الخيري عرضة لاستغلال الأحزاب.

رسمت هذه المبادرات «الخيرية» حقل تدخّلها على هامش شبكة التضامن الاجتماعي الوطني وتصاميمه المؤسساتية والإدارية الدقيقة التي لم تنجُ من شبهات فساد ما زالت تلاحقها. فبتراجع تلك الشبكة، تمتد هذه المبادرات لتُشكل نسيجًا تحتيًا يمتد على كامل القرى الفقيرة والشرائح الهشة القاطنة بأحزمة المدن وأحيائها الشعبية، غير أن هذا النسج المستمر لمختلف الروابط التضامنية لا يدَّعي أنه يقطع مع تلك الشبكة الرسمية، بل في الكثير من الأحيان يتقاطع معها إلى حد الالتباس وصعوبة الفرز بينهما.

واصلت موائد الإفطار تقديم مساعداتها خلال رمضان 2020، على الرغم من الحجر الصحي المفروض في كامل البلاد التونسية، وابتكرت أشكالًا جديدة للتغلب على المخاطر الصحية والموانع التشريعية التي حالت دون تنقل الناس. وشهدت العديد من أحياء العاصمة نشأة موائد جديدة اتخذت من الأحياء أسماء لها[35].

(34) تم يوم 18 حزيران/ يونيو التصويت بمجلس نواب الشعب على مشروع قانون بمنع الاستفادة من الإشهار السياسي والعمل الخيري لمن يعتزم الترشح للانتخابات (124 موافقًا، 18 رافضًا، 7 محتفظين من مجموع 217 نائبًا)، غير أن رئيس الجمهورية الأسبق الباجي قائد السبسي لم يصدّق عليه كما ينص الدستور، وقد تزامن ذلك مع متاعب صحية تُوفي على إثرها الرئيس يوم 25 تموز/ يوليو 2019.

(35) شهد رمضان 2020 موائد إفطار عدة في العاصمة، لعل أهمها مائدة لأولاد باب الأقواس، وهي مائدة في أحد الأحياء الشعبية بالمدينة العتيقة. ويمكن أن نذكر مبادرة «كوجينة الزوالي»؛ أي مطبخ المحتاجين. تسندها مجموعات شبابية ذات توجهات يسارية.

2. احتلال الفضاء، مقاومة الوصم وصراع الاعتراف

شهدت البلاد بُعيد الثورة انتشارًا واسعًا لهذه الموائد كبقية الأعمال الخيرية، غير أنه سرعان ما تراجعت تراجعًا حادًّا على إثر ما لحق نشاط بعض الجمعيات الخيرية من ملاحقات أمنية وقضائية لشبهة ارتكاب جرائم تمويل الإرهاب[36]. واتسعت فضاءات التهميش الاقتصادي، واكتظت بالمحتاجين والفقراء، بخاصة في ظل الصعوبات الاقتصادية التي تمر بها البلاد وإخفاق السياسات العمومية الاجتماعية في إجراء إصلاحات عميقة لأنظمة الحماية الاجتماعية[37]، لتشمل أوسع قدر ممكن من الفئات العاملة والمعطلة. ومع ذلك، تحررت مبادرة الأشخاص والمجموعات خارج هياكل الجمعيات ونسيجها استجابة لهذه الحاجات المتزايدة ضمن استراتيجيات مختلفة. فهذا الشكل المتخفف من ثقل بيروقراطية الجمعيات، له مزايا عديدة بحسب هؤلاء، لعل أهمها المرونة في التصرف والتعويل على شبكة من العلاقات الخاصة في تمويل النشاطات الخيرية وتحديدًا موائد الطعام. وقد استطاعت هذه المبادرات تعبئة موارد نفسية تتكون من مشاعر افتخار الأفراد بانتمائهم إلى حيهم، وأصبحت المائدة معروفة من خلال ما أثارته في شبكات الإعلام الافتراضي أو غيره وطنيًا ودوليًا من اهتمام، حتى زارها العديد من القيادات السياسية ونجوم الفن والرياضة، وهو اعتراف ضمني بفضل هذا الحي وأبنائه.

يفتكّ حي الكبارية، من خلال تضامنه، اعترافًا من السلطة والنخب السياسية وهي فرصة سانحة لمحو الوصم وتعديل الصورة النمطية الرائجة؛ يقول (ع. ك.): «لم يكن كبار المسؤولين يدخلون الحي إلا في زيارات مسبقة وتحت حراسة أمنية مشددة ولغايات يحددونها، كانوا يخشون الحي ويخافونه، الآن صدقًا يتنافسون على زيارة المائدة ومساعدتها، قد تكون لهم غايات وأهداف، ولكن ما يعنينا من زياراتهم في المقام الأول هو فسخ الصورة الظالمة التي شوهت الحي، وظلت تلاحقه سنوات عديدة. ربما لم يقدم هؤلاء أشياء ذات قيمة لو قارناها بما تبرع به الناس البسطاء وصغار الحرفيين من أبناء الحي أو حتى من خارجه، ولكن غنمنا صورة جديدة يتم تحسينها سنويًا حين تكون مائدتنا قبلة الساسة والإعلام».

يعرض أكسل هونيت ثلاثة أشكال من الاعتراف: الشكل العاطفي والشكل الثقافي والشكل القانوني، ويؤكد أن التضامن يمكن أن يجسد الشكلين الأوّلين، وهذا ما يفيد في هذا السياق «نمطًا من أنماط

(36) بدءًا من عام 2014 أحيلت المئات من الجمعيات الخيرية إلى القضاء؛ لشبهة ارتكاب جرائم تمويل الإرهاب؛ حيث حُلّ بعضها، فضلًا عن تكثيف أشكال الرقابة الإدارية عليها.

(37) سُنّ قانون منظومة «احميني» «لتسهيل عملية انخراط المرأة الريفية في نظام التغطية الاجتماعية، من خلال تمكينها من التسجيل عن بعد بوساطة الهاتف الجوال، دون الحاجة إلى تجميع مبلغ الانخراط نقدًا أو تكبّد مشقة التنقل إلى المصالح الجهوية للصندوق من أجل دفع معلوم الانخراط»، بحسب ما ورد في موقعها. منظومة كانت نتيجة تنقيح وإتمام الأمر عدد 916 لعام 2002 المؤرخ في 22 نيسان/ أبريل 2002 والمتعلق بأساليب تطبيق القانون، وعدد 32 لعام 2002 المؤرّخ في 12 آذار/ مارس 2002 والمتعلق بنظام الضمان الاجتماعي لبعض الأصناف من العاملات في القطاعين الفلاحي وغير الفلاحي، ويشمل فئة مهمة من النساء المنتميات إلى الوسط الريفي من خارج التغطية الاجتماعية. وتهدف الوزارة إلى أن يشمل هذا الإجراء نحو 500 ألف امرأة، منتميات إلى الوسط الريفي وعاملات في القطاع الفلاحي، وليس لهنّ مشغل قار، ولا تشملهن بقية أنظمة التغطية الاجتماعية.

التفاعلات والروابط التي تنشأ بين الأفراد، والقائمة على تبادل احترام المسارات الشخصية بعضهم لبعض ضمن جماعة قيم، لعل أهمها الشرف والكرامة»[38]. يخوض الحي بمأدبة إفطاره معركة اعتراف ثقافي وعاطفي، تجلت واضحة من خلال حرص المؤسسين على تعديل الصورة، وهي التي كانت ضحية ممارسات إذلالية عديدة، وتعني «الممارسات التي يمكن للأفراد البشريين أن يروا فيها عن وجه حق انتهاكًا لاحترامهم الذاتي، وتحت 'الاحترام الذاتي' يجب أن يُفهم حاليًا وعي الفرد بكونه عضوًا في الجماعة البشرية ذات القيمة المشتركة»[39].

تستقبل مائدة الإفطار «ضيوفها»، كما يحرص منظموها على تسميتهم، في فضاء مفتوح يُفتكّ من «فضاء رسمي» ظل يصادر كل أشكال هذا الفعل الجماعي المنظم خارج سلطة الدولة وفضائها. ويتوزع على طرق وأرصفة محاذية تمامًا لمحطة المترو الرابط[40] بين وسط العاصمة وبقية الأحياء الشعبية ذات الكثافة السكانية العالية ونسب الفقر المرتفعة. وتتوزع الطاولات على هذا الفضاء في ما يُشبه موائد طعام الأعراس وحفلات الختان التي تعتبر فرصة لاحتلال الفضاء وإبداء أقدار كبيرة من التضامن وتبادل مختلف المشاعر وخاصة مشاعر الافتخار، على الرغم من أن الواقع البائس عادةً ما يجعلهم موضوع ازدراء إذ يعجزون عن تأمين قاعات الحفلات مثلاً؛ لذلك يتضامن الجيران معهم بتنظيف الطرق وغلق منافذها أحيانًا. ويسهر شبان الحي على تأمين هذا «الاحتلال»، وجعله أكثر جدوى ومردودية والتصرف عند حالات الطوارئ. ولم يختلف توزع المائدة عن هذا كثيرًا.

لا تبدو ظاهرة احتلال المجال مرتبطة بالتضامن فقط بل هي أيضًا من أشكال الاحتجاج، وهو ما شهدته مدينة نيويورك عام 2011 مع اندلاع حركة «احتلوا وال ستريت» Occupy Wall Street، تزامنًا مع الثورة التونسية، لتنتشر في عدة مدن بالعالم. كان احتلال تلك الفئات المحرومة الفضاء وافتكاكه و«تحريره» من السلطة (استبداد سياسي، توحش اقتصادي ... إلخ) حركة في غاية الأهمية. يقول (م. ب.): «لا شك في أن الفرصة كانت سانحة من أجل أن يرانا الناس، ونحن نتحرك في فضاء مفتوح، لم نرغب في أن نظهر للعيان، ولكن هذه الفضاءات هي ملك أبناء الحي، الشارع ليس حكرًا على السلطة، وهو في الأصل ملكنا نحن، كان في الإمكان أن نكتري قاعة أفراح أو غيرها، ولكن أردناها مأدبة مفتوحة يراها الناس بلا خوف، لم نسترخص من أحد، ربما أعلمناهم لاحقًا، لم أعد أتذكر حقيقة، ولكن لم يكن ذلك هاجسنا، بل كان آخر ما فكرنا فيه. وخصوصًا أن أبناء الحي تعودوا على 'احتلال' الشارع في مناسباتهم العائلية في أثناء أعراسهم أو مآتمهم؛ إذ تُنصَب الخيام، ولا أحد يعترض، اعتبرنا أنفسنا نقيم عرسًا يمتد على ثلاثين ليلة [ويضحك]. لم نزعج أحدًا، ولا أحد تأذّى، بل بخلاف ذلك، لقد عمرنا الحي أنوارًا وزوّارًا، خيرًا وبركة».

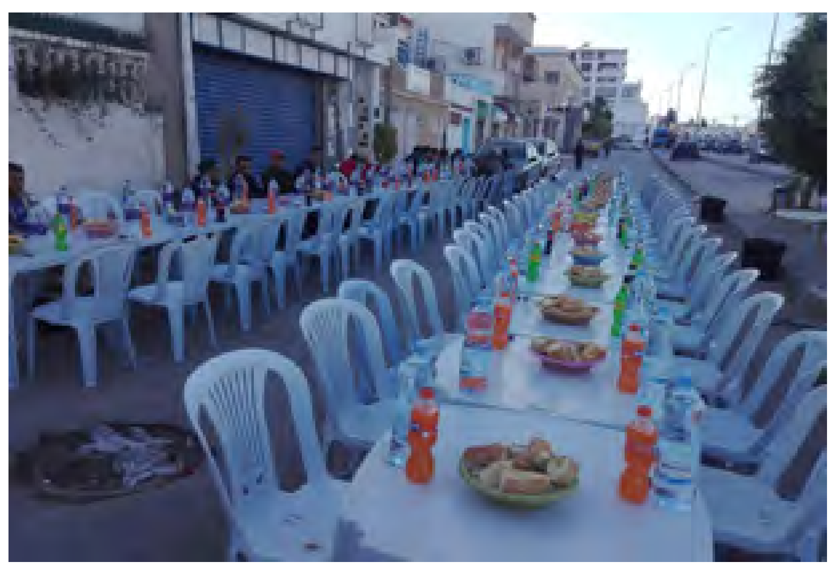
(38) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (Paris: Cerf, 2000), p.156 .

(39) أكسيل هونيت، **الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 280.**

(40) محطة الطاهر الحداد من خط المترو رقم واحد الرابط بين وسط العاصمة وضاحية ابن عروس، وهي المحطة المخصصة لحي ابن سينا.

الصورة (2)

مائدة إفطار صائم بالكبارية تحتل الشارع



المصدر: الباحث.

منحت الثورة التونسية الفضاء المادي والافتراضي انفتاحًا واتساعًا حد الفوضى أحيانًا، حتى يؤوي داخله هذه الشرائح المهمّشة في حركة دؤوبة لا تخلو من ابتكار وتكيّف مع الأزمة الاجتماعية الحادة. كان البوعزيزي[41] التاجر المتجول محتلاً لفضاء من منظور القانون. وبعد سقوط النظام تشفّى الناس من تلك الفضاءات المسيّجة، وابتكروا ممارسات مجالية جديدة مكثفة بارزة للعيان: الاعتصام، والتظاهر، و«الغرافيتي»، والمحاصرة، وقطع الطرق. فثاروا على فضاء كان محاصرًا بالخوف والبطش. ولم يكن تنظيم موائد الإفطار سوى ابتكار ينهض على ممارسات مجالية كثيرة تُعبر فيها جماعات الأحياء الشعبية عن رغبتها في احتلال الفضاء. وما زالت العاصمة مسرحًا لحركة كرّ وفرّ مع قوات الأمن من أجل إخلاء ما احتُل من فضاءات عامة عديدة (الرصيف من جانب الباعة المتجولين، مساكن حكومية أو خاصة ... إلخ). لم يحصل الساهرون على المائدة على رخصة من السلطات البلدية، ولا يعتبرون أن هذا الأمر يحتاج إلى ترخيص، خصوصًا أن النشاط ينتظم بعد الظهر حين تهدأ حركة النقل، ويصبح الفضاء خاليًا تقريبًا. إن رغبة السكان في احتلال الفضاء وإعادة تملكه بارزة في نشاطات يعتقدون أنّ لها مشروعية أخلاقية أسمى من انتهاك القانون، فالقضية النبيلة وطابعها المؤقت يمنحان المحيطين بالمكان قدرة هائلة على تسويغ كل تلك التجاوزات.

ولم يعد الأمر محصورًا في حركة عبور، بل تحرص المأدبة على الاستقرار فيه وتوظيفه. لذلك، فإن اختيار هذا المكان المفتوح والبارز للعيان، على خلاف موائد الإفطار في الأماكن المغلقة (دور المسنين، مقرات الهلال الأحمر ... إلخ) بقطع النظر عما يمكن أن يتضمنه من رغبة في البروز، يُخفي

(41) الشاب محمد البوعزيزي الذي أضرم النار في جسده يوم 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 في أحد شوارع مدينة سيدي بوزيد، وأطلق موجة عارمة من الاحتجاجات، كان بائعًا متجولًا صاحب عربة لبيع الخضار.

حرصًا على ممانعة فضائية تتخذ من الشارع مسرحًا لها. لقد بيّن ذلك آصف بيات: «إن الشوارع بحكم طبيعتها تُعد مسرحًا حضريًا حديثًا للتعبير بامتياز عن الاحتجاج [...]، إن الشارع هو المكان الرئيس للممارسات السياسية للناس العاديين أولئك الذين يُغيبون بنائيًا عن مراكز القوى النظامية. وبالتالي يُشكل الشارع حيّزًا اجتماعيًا ومكانيًا ساكنًا ومتحركًا، مكانًا لأهل البيت والغرباء وللمرئي والمسموع. وهو يُمثل كيانًا معقدًا تتشكل فيه المشاعر والآراء وتنتشر، ويتم التعبير عنها بطريقة فريدة»[42]. وإذا كان الشارع العربي فضاءً للاحتجاج السياسي، فإنه شكّل أيضًا فضاءً لتبادل مشاعر مكثفة للتضامن اليومي وابتكار ممارسات مجدية من التآزر وترسيخ هويات جماعية، إنه بصدد رسم إيكولوجية تضامن حضري يومي مكشوف لا تفطن إليه عادةً المؤسسات الرسمية.

كان المطعم فضاء ملائمًا لإنتاج هذا التضامن؛ ذلك أن المائدة ستنعقد دومًا في محلٍّ خُصِص لغرض تقديم الأكلات. فالناس سيذهبون في النهاية إلى مطعم وليس إلى مقرٍّ حزبي أو منزل خاص، وهو ما يخفف وطأة الانتباه إليهم عند قدومهم. يُقلص المطعم الشعور بالغربة، ويجعل الفضاء مفتوحًا كما لو أن قاصديه هم من الحرفاء. أما وجوده قبالة محطة المترو فقد مكّن الحركة التي تحيط به من تخفيف مرئيته «الفاضحة». يختفي المطعم، ويتوارى الداخلون إليه في فوضى تلك الحركة الدائمة.

صُمّم فضاء المأدبة على شكل مأدبة عرس في حي شعبي تقام في الهواء الطلق، ليصبح الفضاء بمنزلة لمّة[43] تحتضننا. كانت محاكاة ضيافة العرس مُهمة للتخفيف من انكشاف محرج لمن يقصد تلك المأدبة التي حرص الأعضاء المؤسسون على أن تكون تابعة لمطعم. تستحوذ الطاولات على الرصيف، وتبتلعه، وتتملكه، وتجرده من وظائفه العمرانية المعهودة؛ أي تسيير حركة المرور، وجعلها أكثر انسيابًا ومرونة، ليغدوَ هذا الفضاء البلدي فضاء ضيافة واستقبال واستقرار مؤقت.

وعلى الرغم من الانتباه المبكر إلى أهمية الفضاء في الحركات الاحتجاجية، كما وضحه تشارلز تيلي Charles Tilly وبيات بعده، فإن الانتباه إلى هذه الأهمية في دراسة التضامن لم تكن بارزة على نحو كاف. يُبنى الفضاء ويُنتَج حتى ينخرط في التضامن ذاته، ولا يكون محْض مكان يحتويه ويجعله أكثر مردودية.

إن «شبكات الطرق وشوارع المدن والجسور والقنوات والموانئ والسكة الحديدية والمطارات تُكيف إلى حد كبير الحركة في الفضاء، ولهذا تطبع التحركات الاحتجاجية مظاهر الفعل الجماعي كافة، لا باعتبارها مجرد ضغوط وإكراهات علينا أن نأخذها في الاعتبار، بل مواد يتم بها بناء الفضاء الاجتماعي من خلال مادتي الزمان والمكان»[44]. وإذا كان بيات قد أكد أهمية الفضاء ومختلف استراتيجيات احتلاله في العالم العربي بوصفه حقلًا لإدارة الصراعات، فإنه أبرز على نحوٍ خاص أنه حقل تتجسد فيه أيضًا مختلف المشاعر والعواطف بين الفقراء والمهمشين. وعلى هذا النحو، يبدو التضامن شكلًا من «أشكال المقاومة

(42) آصف بيات، **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط**، ترجمة أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 336.

(43) إذا كان لفظ (لمّة) يفيد في العربية الفصحى اجتماع الناس ولقاءهم اليسير، فإنه يفيد باللهجة المحلية لقاء حميميًا مفعمًا بمشاعر السعادة. وقد جرى تداوله بكثافة بعد الثورة، فحملت جمعيات ومبادرات سياسية هذا الاسم، تلطيفًا للاحتقان والتوتر اللذين سادا في تونس.

(44) بيات، ص 336.

وأحد استراتيجيات البقاء» Survie[45] التي لا يبدو فيها فقراء الأحياء سلبيين ومعادين للحداثة الحضرية، بل قادرين على الابتكار والتكيف ضمن حركة زحفهم الهادئ من أجل تخفيف الوطأة وتحسين معاشهم اليومي، حتى لو كانت مقاومتهم تلك وديعة وصامتة. يأخذ أبناء الحي على عاتقهم تدبر فقراء حيّهم ومحتاجيه، وهم في غنى عن الدولة، بل يجبرونها على الانتباه إليهم بما كسبوا من قدرات ومبادرات. ويرى المؤسسون في زيارة المسؤولين مائدتهم افتكاكًا للاعتراف بهم وبحيّهم تحديدًا.

على تخوم العمل الجمعياتي الذي بدا محجمًا عن العمل الخيري تحت شبهة الإرهاب ومخاطر التمويل المشبوه، ظلت مساحة شاسعة تكتظ بالمحتاجين والفقراء، في ظل الصعوبات الاقتصادية التي تمر بها البلاد وإخفاق السياسات العمومية الاجتماعية في القيام بإصلاحات عميقة لتشملهم، وتحررت المبادرة الفردية للأشخاص والمجموعات من العمل الجمعياتي.

تمكن مختلف المنخرطين في هذه الممارسة التضامنية وغيرها من خوض صراع ضمني وشرس وحاد مع أطراف مختلفة، من أجل فك الاعتراف بهم بوصفهم جماعة «مواطنين صالحين»، يستطيعون إلى حد بعيد كفالة أنفسهم وصون كرامة بعضهم، ولو في مناسبات محدودة. يفتخر المؤسسان وبقية أعضاء المأدبة بأن مبادرتهم حازت تغطية إعلامية ودولية، ونقلت صورة إيجابية عن حيّهم الذي لم يكن يُذكَر إلا في صفحات الجريمة! كما يفتخرون بأن كبار المسؤولين السياسيين زاروهم[46]، ومن ضمنهم رئيس الحكومة الأسبق يوسف الشاهد. ويتيح هذا الشكل من التضامن الرافض للمأسسة والانتظام داخل المجتمع المدني مرونةً في التصرف والتعويل على شبكة من العلاقات الخاصة في تمويل النشاطات الخيرية، وتحديدًا موائد الطعام هذه.

الصورة (3)
رئيس الحكومة الأسبق السيد يوسف الشاهد يزور المأدبة



المصدر: صفحة فيسبوك أحد مؤسسي المأدبة، في رمضان، يونيو/ حزيران 2019، يُنظر:
Said Mrabti, facebook, 3/6/2019, accessed on 14/12/2020, at: https://bit.ly/3qOjZmS

(45) المرجع نفسه، ص 106.

(46) زار المائدة عدة شخصيات سياسية من اتجاهات سياسية مختلفة، منها رئيس الحكومة الأسبق يوسف الشاهد، وكان ذلك يوم 3 حزيران/ يونيو 2019، وأفطر مع ضيوفها.

3. شبكات القرب والتضامن

تؤدي الشبكات دورًا مهمًا في نسج المبادرات التضامنية وإسنادها في مثل هذه الأحياء الشعبية. كما أن دراسة الشبكات تمنحنا الحجة على ذلك الترابط بين القرب المجالي والقرب العلائقي، فالعواطف لها مجالها (علماء الاجتماع يولون التقارب الاجتماعي وتشابه الأصول الاجتماعية والموقع والموارد ...، عناية خاصة)، وعادةً ما يقع إهمال التقارب الفضائي(47). تتأكد أهمية شبكات القرب في تسييج فضاء علائقي متين وثري بالتفاعلات. فبين المؤسسين يحاك نسيج كثيف ومتين من العلاقات المباشرة، وهي علاقات جوار وصداقة و«أخوّة» كما ينعتها هؤلاء. وينتمي أعضاء الفريق المؤسس إلى الجيل نفسه تقريبًا، فأعمارهم تراوح بين الخمسين والستين عامًا. درسوا مع بعضهم فترات مهمة باستثناء صاحب المطعم الذي وصل مرحلته الابتدائية. يقول (ر. ب.) على الرغم من إقراره بأنه انشغل نسبيًا عن المبادرة لظروف مهنية حالت دون مواكبتها في السنتين الأخيرتين: «لم نجد صعوبة في إطلاق هذه المبادرة، فنحن نعرف بعضنا بعضًا معرفة جيدة، نشأنا في الحي نفسه، ودرسنا في المدرسة نفسها، تجاور آباؤنا منذ عقود وكانت علاقاتهم بعضهم ببعض وطيدة..، هذه المعرفة الوثيقة كانت ولا شك حاسمة في إطلاق المبادرة [...]، لم نشك يومًا في نبلها ولا في إرادة القائمين عليها». وشكّل المؤسسون العُقدة الأولى للشبكة، وقد كانت الثقة رأس مالهم القيمي، فتناسلت تلك الشبكة تدريجيًا، وتكاثرت، وتوسعت، وأُدرِجت شبكات أخرى، تمازجت، والتحمت بالعقدة المؤسسة الصلبة التي انصهرت في شبكات أخرى؛ وهي عمومًا:

أ. شبكات القرابة

تُشكل القرابة أحد الموارد المهمة في الأحياء الشعبية التي يتم رسملتها والاستفادة منها رمزيًا وماديًا. وعلى الرغم مما شهدته هذه الروابط من ضعف وتفكك، فإنها ما زالت تشكل في هذه الأحياء موردًا مهمًا. وقد استند مؤسسو هذه المبادرة ومنظموها إلى مختلف أقربائهم من أجل دعم هذه المبادرة: آباء، إخوة، أبناء عم، أزواج؛ فبعضهم تطوّع بالمال، وبعضهم الآخر انضم إلى فريق العمل متطوّعين في أثناء توزيع الأكل على الصائمين.

ب. شبكات الجوار

يقطن المؤسسون الحي نفسه، ويعرفون بعضهم معرفة مباشرة، يترافقون إلى المقاهي والأسواق والمساجد ... إلخ، وتوسّعت العلاقات لتشمل عائلاتهم، فقد أكّد جلهم أنهم يتزاورون في العديد من المناسبات الاجتماعية والدينية. وامتدت هذه العلاقات إلى الأحياء المجاورة والقريبة، ولم يعد الجوار هو ذلك القائم بين الأفراد، بل بين الأحياء، فالكبارية تجاور أحياء شعبية على غرار حي الوردية وابن سينا وجبل الجلود. ويبدو أن خطباء صلاة الجمعة قد شكلوا في الجوامع المنتشرة حول الحي دعمًا أدبيًا مهمًّا، فضلاً عن الدعاية لها.

(47) Claire Bidart, Alain Degenne & Michel Grossetti, *La vie en réseau: Dynamique des relations sociales* (Paris: PUF, 2011), pp. 207–208.

ج. شبكات الزمالة

استطاع بعض المؤسسين جلب أعداد متزايدة من مدرّسي التعليم الثانوي، وخصوصًا أولئك الذين يدرسون بالأحياء المجاورة للكبارية. روّج هؤلاء على صفحاتهم الشخصية من فيسبوك أخبارًا وصورًا للمائدة، وشكل ذلك فرصة سانحة لمزيد نسج علاقات خارج تلك العقد الأولى القائمة على الزمالة.

د. شبكات أحباء الفرق الرياضية

يُعد صاحب المطعم[48] أحد الأضلع الأساسية الثلاثة لأشهر أحباء نادي الترجي الرياضي التونسي صحبة رضا الوحش وخالد الحلاق. وقد كان مقربًا جدًا من سليم شيبوب[49]، وما زالت له صلات قوية ببعض رجال الأعمال الملتفّين حول هذا النادي. وساعدته علاقاته تلك ومكانته في مجموعات الأحباء في كسب ثقة العديد من رجال الأعمال والتجار الذين يتولون من حين إلى آخر الإسهام في تكاليف المائدة ماليًا أو عينيًا. توزع هؤلاء كلهم على نقاط مختلفة ومتباعدة من الحي، وتشابكت العقد وتكاثفت، لتصبح غزيرة تمتد باستمرار لتجلب المزيد من التعاطف والمساعدة.

هـ. شبكات التواصل الاجتماعي

استفادت الجمعية من تقنيات التواصل الاجتماعي، وأحدثت حسابًا لها على موقع الفيسبوك تنشر فيه أخبارها وصورها. كما أحدثت الجمعية موقعًا يتابعه عشرات الآلاف من الأشخاص ممن يتفاعلون مع نشاطات المائدة. وانضم إلى دائرة المتطوعين أشخاص اطلعوا على المائدة عبر هذه النافذة الإلكترونية، كما أن بعض المستفيدين من خدماتها قد علموا بها من خلال الشبكة الافتراضية.

استطاع «أبناء حي الكبارية»، كما يحلو لهم تسمية أنفسهم، استثمار الشبكات «الجاهزة»؛ أي تلك الشبكات القديمة التي ينخرط فيها أعضاء المبادرة، غير أنهم استطاعوا في الوقت ذاته ابتكار شبكات جديدة توطدت مع استمرار المبادرة وانعقادها المستمر سنوات عديدة. لا شك في أن الزمن كان موردًا مهمًا استثمرته المائدة في إزالة بعض التحفظات عنها في ظل التحرش بها من عديد الأوساط السياسية والثقافية وتدعيم رصد الثقة بها. وخلال هذه السنوات، تكوّنت للمائدة شبكات خاصة على غرار شبكات أئمة الجوامع المجاورة للحي وبعض صغار التجار. وقد دُعمت المبادرة، واستمرت بفضل هذه القدرة المتنامية على التشبيك للمؤسسين والمتعاطفين مع مائدة الإفطار.

يتأكد من خلال ما لاحظناه أن المأدبة ما كانت لتستمر لولا «قوة العلاقات الضعيفة» كما بيّنها مارك جرانوفيتر حين دقق هذا الالتباس، فـ «العلاقات القوية هي تلك التي تربط أصدقاء مقربين (علاقات متينة وكثيفة). أما العلاقات الضعيفة فهي مجرد معرفة بسيطة لأشخاص. العلاقات الضعيفة تُنعت

(48) يناديه الجميع «عم علي»، أما أصدقاؤه المقربون إليه فينادونه بـ «كحلة» لسمرة بشرته، وهي تسمية لا تثير استهجانًا في اللهجة المحلية وتحديدًا في الأحياء الشعبية على غرار «زرقة» (أزرق العينين) ... إلخ.

(49) رئيس سابق لنادي الترجي الرياضي التونسي (1989–2004)، تقلد مناصب رياضية وطنية ودولية عديدة، ورجل أعمال، صهر الرئيس بن علي، غادر البلاد على إثر سقوط النظام، وعاد إليها عام 2014، ليلاحقه القضاء في تهم فساد عديدة.

بالقوية حين تكون متنوعة وتتيح اختراق شبكات اجتماعية نسجت في الأصل العلاقات الأولى أي العلاقات القوية»[50]. لا تنحصر مردودية الشبكات سواء المادية أو المعنوية في الدوائر الضيقة التي يتحرك فيها المؤسسون، بل تم تجاوزها. يتطوع لهذه المبادرة أو يتبرع لها أشخاص لا يرتبطون بالعقدة الأولى للشبكات، بعلاقات قرابة أو زمالة أو جوار مباشر.

4. الثقة السردية والتضامن ورأس المال الاجتماعي

تتلقى المبادرة يوميًا مبالغ مالية مهمة نقدًا، فضلاً عن كمّيات ضخمة من المواد الغذائية دون أن تكون خاضعة في كل ذلك إلى القيود التي سنّتها التشريعات. تُخزن كل المواد في محلات اكتُريت بجوار المطعم، ويتصرف المؤسسان فيها وفق الحاجيات، ويتحاسبان من حين إلى آخر. لم تُثر إلى حد الآن أي شبهات تتعلق بالتصرف في المال، وكل ما أثير هو خشية بعضهم من توظيفها سياسيًا، يقول (س. م.) من مؤسسي المبادرة: «أثيرت أشياء بسيطة خلال العشر سنوات الأخيرة تقريبًا، ولولا الثقة التي بيننا لاندثرت المائدة وتلاشت المبادرة: في تسيير المائدة، وطريقة التواصل وأساليب الدعاية مثلاً، والاتصال بالمتطوعين، وموقفنا من داعمي المائدة، ولكن تظل الثقة ركنًا حصينًا [...]، كانت هذه الثقة بيننا هي رأس مالنا الثمين في مساعدة هؤلاء الفقراء والمحتاجين واستمرار الوقوف معهم [...]، خليّتنا الأولى انطلقت من هذه القيمة المشتركة»، وطرحت مثلاً هذه المواقف المتباينة خصوصًا لمّا زار المائدة قيادات حزبية ومسؤولون سياسيون تبرع بعضهم لها بأموال وبضائع. تشدّ عرى الثقة هذه في سياق يشي بانجراف حاد، بدّد منسوب الثقة بين الدولة والكثير من الفئات الاجتماعية، وشملت عاصفة الشك والحذر الطبقة السياسية التي شوّهت صورتها إلى حد بعيد.

يتعزز رصيد الثقة المتنامي من عام إلى آخر باستناده إلى بنية تحتية من العلاقات الاجتماعية تقوم على معرفة الناس بعضهم بعضًا وجهًا لوجه في سياق اجتماعي يأنسون فيه لصحبتهم. في حي الكبارية وفي فضاء مائدة الإفطار، لا تُجرّد العلاقات الاجتماعية بين كل الفاعلين المتدخلين (ثقة مجردة في الأنساق والتشريعات والمؤسسات)، بل يعوّلون بخلاف ذلك على ثقة سردية وفقًا لقول مارك هنري صولي، تستحضر سِير حياة الأفراد وهوياتهم الخاصة، فقد ذكر الأب والأم والعائلة، فضلاً عن مختلف التجارب والاختبارات التي مر بها[51]. حين يقدم السيد (س. م.) شريكه في تأسيس المبادرة يقدمه عادة على هذا النحو: «سيدي علي شهر كحلة، جاري، أبوه عمك فلان، أمه رحمها الله». وبالطريقة نفسها يقدم السيد (ع. هـ.) أعضاء المبادرة الآخرين أو المتبرعين من قاطني الحي وأصدقاء المبادرة، ويقفون على أسمائهم وعائلاتهم ومهنهم وبعض تجاربهم الخاصة أو الأحداث الفارقة التي مروا بها على غرار سجن أو وفاة أحد الأقارب أو هجرة أو نزوح.

(50) Mark S. Granovetter, "The Strength of Weak Ties," *The American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6 (1973), p. 1369.

(51) Marc–Henry Soulet, "Confiance et capacité d'action. Agir en contexte d'inquiétude," in: Casimiro Balsa (ed.), *Confiance et lien sociale* (Fribourg: Academic Presse Fribourg, 2005), p. 31.

ولا تشكل الثقة في هذا السياق محض قيمة أو خصلة فردية تطمئن الآخرين، وتبدد شكوكهم في نبل المبادرة ونزاهة التصرف في مواردها، بل تكثف المتعاطفين معها والمساندين لها، وتدعم جهودهم على نحو يتراكم من عام إلى آخر. وقد تحولت الثقة إلى رأس مال اجتماعي ثمين يقول ميشال فراري: «الدرس الرئيس الذي انتهت إليه العديد من الدراسات والبحوث القيمة (علم الاجتماع والاقتصاد) هو أن الشبكات الاجتماعية الملتفة حول مبدأ التضامن الذي يربط الأعضاء علاوة على المعلومات التي تتجول بينهم، تعدل كثيرًا من المخاطر والشكوك، وهي بذلك تكثف التبادل»[52]. أصبحت الثقة رأس مال اجتماعيًا يتكفل بضمان الموارد واستمرارها، لم تنقطع المائدة حتى في أثناء الجائحة وآثارها الاقتصادية الحادة على مختلف الفئات الاجتماعية. نميّز في هذا السياق بين دلالتَين مختلفتَين لرأس المال الاجتماعي على الرغم من استناد الاثنين إلى الشبكات الاجتماعية. وإذا كان روبرت بوتنام Robert Putnam رأى أن هذا رأس المال الاجتماعي ركن حصين في بناء الديمقراطية وإثراء رصيد الثقة بين مختلف الفاعلين، فإن بيار بورديو Pierre Bourdieu وديفيد هلبام David Helpem وغيرهما قد شدّدا على دوره في مضاعفة رأس المال الاقتصادي والاجتماعي معًا. إنه دفتر عناوين Carnet d'adresses يستثمره الأفراد لتحسين موقعهم الاجتماعي، «مجموع الموارد المتاحة أو المتوقعة الناشئة عن تملك شبكات دائمة من العلاقات التي تمأسست في سياق معرفة متبادلة بين الأفراد. هذه الروابط لا يمكن اختزالها في علاقات القرب الموضوعية في الفضاء الفيزيائي (الجغرافي)، على الرغم من أهمية ذلك، أو حتى في الفضاء الاقتصادي والاجتماعي؛ لأنها مؤسسة على تبادلات مادية ورمزية غير قابلة للفصل»[53]. وأعتقد أننا توقفنا عند هاتين الدلالتين من رأس المال هذا، الذي استطاع المؤسسون مراكمته حول مائدتهم.

تُشكّل الأحياء الشعبية مجتمعًا محليًا تُخيم عليه مناخات الخوف والحيرة وخشية المخاطر، ويعتمد فيه الأفراد والجماعات على رصيد الثقة السردية المتداول بين الأفراد لإنتاج مشاعر الطمأنينة والأمن. فهم يعرضون سيرهم وسير غيرهم فيهدّئون من المخاوف والشكوك. هذه الثقة تُلطّف المناخات حتى لا تتحول الأحياء إلى جحيم الآخرين. لقد عدلت هذه المبادرة من صورة الحي وإلا كان محتشدًا خانقًا، فالثقة فضلًا عن أنها تقلص من المخاوف وتلطف مشاعر الحيرة والشك والمخاطر، تتيح بناء روابط اجتماعية تنسج من مواد قُدَّت من شعرية السير الذاتية للأشخاص. يقول (ع. ك.) في ما يشبه التغزل بأصحابه: «هو [...] عشيري، صاحبي، أخي، الله يرحم عم صالح، أبوه كان في مقام والدي، خياله ما زال حاضرًا بين نواظري حينما كان يمر من أمام دارنا، ويجود بنصيب مما كان في يديه، كانت العبارة التي يرددها دومًا: لن أدخل بيتي إذا ما لم يكن لكم فيما حملت قفتي نصيب [...] كان ينزع ما فيه ويرمي به لجيرانه [...] لن ندرك تلك المرتبة، ولكننا نحاول أن نحيي بعض تلك الخصال رغم أن الزمن تغير كثيرًا».

(52) Michel Ferrary, "Confiance et accumulation de capital social dans la régulation des activités de crédit," *Revue française de sociologie*, vol. 40, no. 3 (1999), pp. 559–586.

(53) Pierre Bourdieu, "Le capital social: Notes provisoires," *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, no. 1 (1980), p. 2–3.

إن هؤلاء الملتفّين حول المائدة، وهم يبنون تلك الثقة السردية، ويستسلمون إلى أحكامها، يشعرون بهويّة جماعية لا يمنحها لهم محض الانتماء إلى الحي، فمن خلال موسميّتها أصبحت من شعائر وطقوس زمن الحي أنها تقيم زمنًا سرديًا يتكرر[54] سنويًا، ويشكّل لهم ذاكرة تتجدد وتثري لهم سجلات الحكايات. بل يذهب نيكولاس لوهمان أبعد من ذلك بكثير حين يرى «أن الثقة تعوّض تدريجيًا الهوية الجماعية، وتحل محلها في سياقات الهشاشة والمخاطر المتزايدة الناجمة عن تعقد الحياة الاجتماعية»[55].

تُعد الثقة في تلك الأحياء الشعبية إحدى أهم مواد بناء المشترك الذي يجعل الحياة قابلة لأن تعاش هناك في سياقات ترتفع فيها المخاطر. تُلطف الثقة إلى حد بعيد مشاعر الخوف من أن يتآمر الجميع ضد الجميع؛ مما يقتضي تعزيز هذا العيش بأرصدة رمزية[56]. لذا عُدَّت الثقة رأسَ مالٍ عاطفيًا ينشأ في سياق التنشئة الاجتماعية ومختلف الاختبارات العسيرة التي تمر بها الجماعات. وإذ أكد بوتنام أهمية عناصر الشبه (اللون، الدين، الجنس) في تكوّنها، فإن مائدة إفطار الكبارية قد بينت أنها ضمّت إليها، إلى جانب المتماثلين اجتماعيًا؛ أي أولئك الذين يشبهون بعضهم، أفرادًا ومجموعات تعود أصولهم الاجتماعية إلى الحي ذاته، ولكنهم تمكنوا من تحسين مواقعهم الاجتماعية نسبيًا من خلال مصعد التعليم أو بعض النشاطات التجارية، من دون إغفال ما ذكرناه سابقًا، فرجال الأعمال ونجوم الفن والرياضة والساسة لا يشبهون أبناء الحي، بل يختلفون عنهم نشأة وثقافة ومكانة. حدث كل ذلك بفضل قدرة النواة المؤسسة على ربط علاقات جيدة بمختلف الشبكات التي نسجتها أو ترابطت معها.

خاتمة

تبدي المجتمعات في السياقات الانتقالية، المحفوفة عادة باندلاع الأزمات وارتفاع المخاطر، قدرات هائلة على ابتكار أشكال تحتية من تضامنات القرب؛ إذ تُستَثمَر القرابة والجوار ومعرفة الناس لبعضهم معرفة مباشرة في مراكمة رأس مال اجتماعي يُثمّن التضامن والثقة والتطوع؛ للحد من وطأة ما تعانيه فئات من أضرار، خصوصًا أن أنظمة التضامن الوطني مهما كانت صلابتها وعدالتها أو إنصافها عادةً ما تشهد عجزًا وقصورًا.

إن مأدبة الإفطار بالكبارية، كما حللنا دلالاتها واستراتيجيات الفاعلين القائمين عليها، هي أقرب إلى أن تكون «غير موضوعية» بالمعنى الذي أشار إليه سيرج بوغام سابقًا. يتّفق هؤلاء على أننا إزاء مجتمع تتضاعف فيه مسارات الفردنة والبناءات البيوغرافية للذات، ومع ذلك فإن الهشاشة والإقصاء عادة ما يحثّان الأفراد والجماعات على ابتكار أشكال جديدة من التضامن. فما يعيبه نوربرت إلياس على دوركهايم هو إفراطه في رهن العلاقات الاجتماعية في التقسيم الاجتماعي للعمل وإنكاره الشحنة

(54) Paul Ricoeur, *Temps et récit: La configuration dans le récit de fiction*, tome 1 (Paris: Seuil, 1983), p. 30.

(55) Niklas Luhmann, *La confiance: Un mécanisme de réduction de la complexité sociale [1968/2000]* (Paris: Economica, 2006), p. 62.

(56) Guy Bajoit, "La place de la confiance dans la formation de l'identité et du lien social," in: Balsa, p. 7.

العاطفية للعلاقات؛ لذلك يدعو إلى إضافتها لفهم ظواهر اجتماعية على غرار التضامن[57]. يدفعنا ذلك إلى تجاوز التقابل النظري بين التضامن والأعمال الخيرية، وهو تقابل يقوم على استعراض الخصائص التي ينهض عليها تقسيم العمل الذي لا يترك حيزًا لـ «العمل الخيري» بالمعنى الدوركهايمي. وعلى خلاف هذا الطرد المتعسف للعمل الخيري، ثمة استعمالات توسيعية للممارسات التضامنية تستعيد كل أشكال التضامن الإرادي؛ إذ يُبدي الأفراد مشاعر التآزر والتعاطف تجاه بعضهم في مواجهة حالات التفاوت والحرمان والمخاطر.

تسعى مأدبة إفطار الكبارية، بوصفها ممارسة تضامنية «جديدة»، إلى محو الوصم الذي أصاب الحي وإثبات قدرة «أبنائه» على تخفيفه وتقليص بعض الممارسات الإذلالية التي استهدفته. ولا يخفي بعض ممن يلتفّون حول هذه المبادرة رغبتهم في تقديم صورة مغايرة عن حيّهم سواء لـ «الدولة» أم المحيط العام.

بعد سنتين من الدعم شعر مؤسسو المبادرة أن جمعية الرحمة مثلاً تشوّش على مبادرتهم وتقتسمهم بريقها، في حين أنها كانت تطمح عند الانطلاقة إلى التخلص من الوصم الذي يعانيه الحي. كان هذا الشكل من الدعم المؤسسي يخطف منهم البريق، ويحجب الحي ومبادرته. يعاني سكان حي الكبارية الصدّ والرفض والوصم عندما يطرقون أبواب سوق الشغل والزواج؛ ما جعلهم سجناء تلك الصور النمطية؛ لذلك كان أحد دوافع هذه المبادرة هو التخلص من تلك الصورة، ومصالحة الأحياء المجاورة، وإزالة تلك الجدران اللامرئية التي تحاصره.

استطاعت هذه المبادرة أن تعبّئ مختلف الموارد، وتنسج شبكات مثمرة حتى تحافظ على استمراريتها عقدًا من الزمن تقريبًا، تمكنت خلاله من أن تفتح منافذ على الحي، وتفكّ نسبيًا الحصار عنه؛ إذ استطاعت أن تجلب اهتمام الصحافة الوطنية والعالمية لتكون محل تغطية إعلامية لا تكتفي بنقل فعاليات المبادرة، بل تقوم بتقارير عن الحي برمّته. كما استطاعت أن تستدرج العديد من المسؤولين المحليين لزيارتها، وتعرف الحي ومشكلاته. وقد تُوِّجت هذه المكاسب، كما يعتقد أصحاب هذه المبادرة، بزيارة رئيس الحكومة لها ووالي تونس العاصمة، فضلاً عن العديد من نواب مجلس الشعب الذين لا يقتسمون بالضرورة خلفية المائدة القائمة على العمل الخيري وتثمين مشاعر التآزر الديني.

أنتج المجتمع التونسي أشكالاً مختلفة من التضامنات الغذائية المحلية التي تكفّلت بمساعدة فئات معينة، ولم يكن ذلك خضوعًا لإملاءات التقسيم الاجتماعي للعمل حتى في أشكاله الأكثر بساطة فحسب، بل كان أيضًا تعبيرًا عن مجمل القيم التي تجعل الأفراد يعيشون غيريّتهم، مستندين إلى قيم أخلاقية ودينية ترى في ذلك واجبًا وخيرًا. منح التدين، حتى في أشكاله الأكثر شعبية، هؤلاء قناعات بأن مساعدتهم وإعانتهم للفقراء والمحتاجين فضيلة أخلاقية. ولا يستحضر هؤلاء بالضرورة في كل فعل ما يمكن أن يجنوه من «هبة مضادة» مقابل ذلك، ولكن يدركون أنهم ليسوا بمنأى عن تلك الوضعية، وكلما انخرطوا في إعانة الآخرين عززوا رصيدهم الأدبي الذي يقيهم عند الحاجة. لا يمكن أن ننفيَ أن

(57) Norbert Elias, *La société des individus* (Paris: Fayard, 1991), pp. 168–169.

يكون هذا التعاون «دَينًا رمزيًّا» يُقدم على «الحساب»، ولكن لا نعتقد أن جلّ ما كان يجري من أعمال خيرية استند إلى هذه الآلة الحاسبة التي عليها أن تلازم «الخيرين دومًا».

أنتج المجتمع التونسي منذ تاريخ طويل على غرار بقية المجتمعات البشرية الأخرى بنباه التقليدية سلّمًا من القيم وأشكالًا تنظيمية، تكفّلت بإطعام الجياع والمحتاجين والفقراء وطلّاب العلم في الزوايا والمدارس. ومع أهمية التصاميم الوطنية للتضامن الاجتماعي الذي هندسته الدولة الوطنية، فإنها قد أبادت تلك الأشكال التقليدية، وبدّدت في الوقت ذاته ما أمكن للمجتمع من ممارسات تضامنية خارج ذلك التصميم المُدولن.

تسعى مائدة الإفطار بالكبارية إلى إدماج فئات اجتماعية فقيرة ومحتاجة في سياق تتكثف فيه مشاعر الحرمان. وعلى الرغم من أهمية أشكال الحيطة والرعاية الاجتماعية، تظل فئات عديدة خارجها، وسواء كان ذلك عجزًا حقيقيًا للدولة تحت ضغط الإكراهات المادية في تزامن مع الأزمة الاقتصادية الحادة التي تحياها البلاد والتي لم تفلح الحكومات المتعاقبة في التخفيف من وطأتها، أو تخليًا متسارعًا عن دورها الاجتماعي، فإن المجتمع يظل يفرز أشكاله التضامنية ويبتكر ويعيد إحياء أشكال ذاتية من التضامن ويرسملها، أكدها وباء كورونا مؤخرًا. وكان حلّ الأوقاف عام 1958 مصحوبًا بحل آلاف الجمعيات الخيرية قد مزق الدثار التقليدي التضامني، فغدا المجتمع عاريًا إلا من إرادة رسمية تغلّف بها المجتمع، وتمنعه أغطيته التضامنية التقليدية بصورة قد تخنقه أحيانًا. لم يكن هذا محض علمنة للتضامن الحديث، ولكن كان دولنة مفرطة أحكمت الرقابة على المجتمع حتى شكلت عقيدة عجزت الثورة إلى حد ما عن خلخلة أسسها.

المراجع

References

العربية

ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. ج 3. تونس: الدار العربية للكتاب، 1999.

بدوي، جمال. **الفاطمية: دولة التفاريح والتباريح**. القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004.

بن عبد القادر، أحمد بن علي وأبو العباس الحسيني العبيدي وتقي الدين المقريزي. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

بيات، آصف. **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط**. ترجمة أحمد زايد. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

الدشراوي، فرحات. **الخلافة الفاطمية بالمغرب (296–365هـ/ 909–975م): التاريخ السياسي والمؤسسات**. ترجمة حماد الساحلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

عبد الرحيم، حافظ. **الزبونية السياسية في المجتمع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

قسنطيني، الكراي. **الاحتياج والمحتاجون بتونس العاصمة في فترة الاستعمار الفرنسي: 1885-1918**. تونس: مركز النشر الجامعي، 2000.

________. (تقديم وتنسيق). **الجمعيات بين التأطير والتوظيف**. تونس: وحدة البحث «المجتمع والمجتمع الموازي» في كلية الآداب والفنون والإنسانيات - جامعة منوبة، 2009.

هونيت، أكسيل. **الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

هيئة الحقيقة والكرامة. **التقرير الختامي الشامل: الملخص التنفيذي**. تونس: أيار/ مايو 2018.

الأجنبية

Balsa, Casimiro (ed.). *Confiance et lien sociale*. Fribourg: Academic Presse Fribourg, 2005.

Ben Romdhan, Mahmoud. *Tunisie: Etat, économie et société: Ressources politiques, légitimation et régulations sociales*. Tunis: Sud Éditions, 2011.

Bidart, Claire, Alain Degenne & Michel Grossetti. *La vie en réseau: Dynamique des relations sociales*. Paris: PUF, 2011.

Bourdieu, Pierre. "Le capital social: Notes provisoires." *Actes de la recherche en sciences sociales*. vol. 31, no. 1 (1980).

Elias, Norbert. *La société des individus*. Paris: Fayard, 1991.

Ferrary, Michel. "Confiance et accumulation de capital social dans la régulation des activités de crédit." *Revue française de sociologie*. vol. 40, no. 3 (1999).

Granovetter, Mark S. "The Strength of Weak Ties." *The American Journal of Sociology*. vol. 78, no. 6 (1973).

Hibou, Beatrice. *La force de l'obéissance: Économie politique de la répression en Tunisie*. Paris: la Découverte, 2006.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2000.

Luhmann, Niklas. *La confiance: Un mécanisme de réduction de la complexité sociale [1968/2000]*. Paris: Economica, 2006

Paugam, Serge (dir.). *Repenser la solidarité: La solidarité en temps de crise*. Paris: PUF, 2011.

Ricoeur, Paul. *Temps et récit: La configuration dans le récit de fiction*. tome 1. Paris: Seuil, 1983.



عادل العياري | Adel Ayari*

النساء الضحايا والعدالة الانتقالية في تونس شرخ الانتظارات والاعتراف المنقوص

Women Victims and Transitional Justice in Tunisia Shattered Expectations and Partial Recognition

ملخص: مكّن الانتقال الديمقراطي في تونس من طرح مسألة العدالة الانتقالية باعتبارها إحدى أهم القضايا الاجتماعية والسياسية الراهنة. ولئن وقعت دسترتها، فإن مخرجاتها، خصوصًا في ما يهم النساء الضحايا، ظلت مبتورة، ولم تستطع تحقيق النتائج المأمولة. تبحث هذه الدراسة في ما أنجزته العدالة الانتقالية للنساء الضحايا، مقارنة بما كُنّ يتطلّعن إليه، وفي الكيفية التي يقيمن بها مسارها. وظف البحث المقاربة الكيفية من خلال إجراء مقابلات مع عيّنة من النساء يمثّلن حالات مختلفة من الضحايا، أجمعت أغلبيتهن على إخفاق العدالة الانتقالية في تحقيق مطالبهنّ وتحقيق العدالة لهنّ.

كلمات مفتاحية: العدالة الانتقالية، النساء الضحايا، السياق السياسي، الانتظارات، الاعتراف.

Abstract: Democratic transition in Tunisia has highlighted transitional justice as one of the most important and current social and political issues. Despite having been mentioned in the constitution, its outcomes, especially those concerning women victims remain incomplete. Judicial procedure has not resulted in the promised outcomes as governed by the law and is an ongoing political and social process. This article examines what transitional justice has achieved for women victims against what they had hoped for and how the course of justice has been evaluated by these victims. Concrete cases were selected according to a qualitative approach by talking to a sample of women who represent different cases of victims. Most of these women agreed that transitional justice had failed to achieve any tangible outcomes for them.

Keywords: Transitional Justice, Women Victims, Politics, Expectations, Recognition.

* أستاذ في علم الاجتماع، جامعة تونس، متخصص في علم اجتماع المؤسسة وفي نظام الجودة في التعليم العالي.

A Professor in Sociology at Tunis University, Specialized in Enterprise Sociology and Quality Systems in Higher Education.

أولًا: الإشكالية

مثّلت العدالة الانتقالية في تونس أحد أبرز مخرجات التحولات السياسية الكبرى التي شهدتها البلاد وما زالت كذلك. ويمكن اعتبارها ركيزةً أساسيةً في محاولة البلد الوصول إلى تطلّعاته السياسية المستقبلية. نحاول في دراستنا هذه تحليل جانب مهم من العدالة الانتقالية، وهو متعلق بالنساء الضحايا. ويتمحور السؤال الأساسي حول ما أنجزته العدالة الانتقالية لهنّ، وأهم سياقات ذلك، وكيفية تقييمهن لذلك مقارنة بما كُنّ يتطلّعن إليه.

ثانيًا: المقاربة المنهجية

1. التمشي المنهجي

لا تطمح هذه الدراسة إلى الإجابة عن كل الأسئلة المتعلقة بالعدالة الانتقالية، بل إلى تحديد مخرجاتها المتعلقة بالنساء الضحايا وتحليلها، والوقوف على العقبات والمشكلات التي نشأت في الأثناء، وما عاق التنفيذ المناسب لأعمال هذه العدالة في الواقع، والتسلح بالرؤية النقدية لكيفيات حدوثه، والتعرّض بالتمحيص للرهانات المصاحبة لكل ذلك. وتمثّل خَطُّ سير الباحث في العمل في رصد إنجازات الأهداف المعلنة للعدالة الانتقالية في جزئها النسوي وتقييمها، وتشخيص ذلك عبر تحليل أمثلة أمكنه التحقق منها.

اعتمد الباحث على النص القانوني المنظم للعدالة الانتقالية بوصفه نقطة مرجعية، من دون أن يكون التحليل قراءة قانونية، بل توجّه إلى الخوض في السياقات المختلفة التي أفضت إلى الإنجازات الحقيقية، لا المفترضة. ويمكن اعتبار الدراسة إضافةً متواضعة تساهم في جعل البحث العلمي، خصوصًا السوسيولوجي منه، يواكب أهم القضايا المجتمعية وينظر في رهاناتها وتداعياتها المختلفة.

يفرض الخوض في مثل هذه المواضيع، علميًا، ألّا يتسلّح الباحث بالجرأة العلمية فحسب، بل أن يضع أيضًا بينه وبين الضحايا اللاتي أدلين بآرائهن أكبر مسافة ممكنة، وأن «يفصل - عبر تجنّب التناقض والشبهة - [...] بين مهمتين؛ تلك المتعلقة به بوصفه مشاركًا، وبين مهمته بوصفه باحثًا»[1]، وذلك لسببين على الأقل: الأول حتى لا يتحوّل البحث إلى سرد لتاريخ وقصص ومسارات أفراد، ويتعلق الثاني بالتثبت في ما يتحصّل عليه من روايات ومعلومات، وأن يتمكّن، تبعًا لذلك، من تحليل الحالات وقراءتها ووضعها في سياقها التاريخي. إنّ خطر التعاطف الكلي هنا هو أن يتحوّل البحث إلى خطاب يُروى ولا يمحّص. لتجنب ذلك، ولتقليص احتمال الوقوع فيه، ارتأينا المزج والمراوحة بين ما هو نظري - يهم العدالة الانتقالية ومفهوم الضحية - وما هو إمبيريقي ميداني، وأن نُخضِع ما نلاحظه ونكتشفه وما نتقصّاه وما نجمعه من معلومات ومعطيات لما اخترناه باعتباره «نظّارات سوسيولوجية لرؤية أمثل للواقع الاجتماعي»[2]، أو هكذا حاولنا في هذه الدراسة على الأقل.

(1) Norbert Elias, *Engagement et distanciation: Contribution à la sociologie de connaissance*, Michèle Hulin (trad.) (Paris: Fayard, 1993), p. 29.

(2) François de Singly, "Choisir des lunettes sociologiques pour mieux voir la réalité sociale," in: François de Singly, Christophe Giraud & Olivier Martin (eds.), *Apprendre la sociologie par l'exemple*, 3ème ed. (Paris: Armand Colin, 2016), p. 21.

2. عيّنة البحث

اخترنا العمل على حالات ملموسة باستعمال مقاربة كيفية عبر الحديث إلى مجموعة من النساء، عددهن تسع عشرة امرأة، يمثلن حالات مختلفة من الضحايا. لا ندّعي أن تكون لعيّنة بحثنا تمثيلية فائقة أو كاملة ومطلقة، لكننا على قناعة علمية بأهمية ما توصّلنا إليه من نتائج علمية. فهذه العينة، على صغر عددها، تحوي خصائص متماثلة، وأخرى منفردة، ومن أهم هذه الخصائص، ما يلي:

• عشر نساء قدّمن ملفاتهن إلى هيئة الحقيقة والكرامة، والباقيات، أي تسع منهنّ لم يقمن بذلك. سنعرض لاحقًا معاني ذلك ودلالاته، خصوصًا في ما يتعلق بمفهوم الضحية وما يشمله.

• الوضعية الاجتماعية لأفراد هذه العينة ومستوى الدخل المالي، حين التعرّض للانتهاك مختلفان. وهذا التنوّع مكّننا من الوقوف على مستويات مختلفة من الانتظارات والتفاعل والتمثلات والتقييم. كما أن تاريخ هؤلاء النسوة السياسي غير متشابه، ما أعطى وضعياتهن الفردية أبعادًا مختلفة، وصبغ تفاعلهن مع مجريات العدالة الانتقالية ومخرجاتها بطرائق متعددة. إضافة إلى هذا كله، ترك تعاطي بعضهن النشاط السياسي، والمواقع السياسية والحزبية والعلمية لبعضهن أيضًا، أثرًا واضحًا في نظرتهن إلى حقيقة منجزات العدالة الانتقالية.

• يراوح سنّ أفراد العيّنة بين الـ 47 والـ 61 عامًا، وثلثاها متزوجات. اثنتا عشرة امرأة من مجموع العينة يعملن، ويراوح مستواهن التعليمي ما بين الصف السادس ثانوي (نظام تعليمي قديم) وأستاذية النظام الجامعي القديم، وبينهن مهندسة وطبيبة.

• يشمل توجّهاتهن الأيديولوجية وتاريخهن السياسي، عمومًا، النشاط النقابي والطالبي والتوجهات الاشتراكية الماركسية والقومية والإسلامية، وبينهن من لم يكن لهن، بحسب ما صرّحن به، نشاط سياسي معلوم، ولا انخراط في حزب أو جمعية أو تنظيم نقابي حين تعرّضن للانتهاك. ولوضعياتهن بوصفهن ضحايا مدلولات خاصة عميقة سنتطرق إليها لاحقًا.

• ما تعرّضت له ضحايا العينة من انتهاكات مختلفُ الحجم والنوع؛ انتهاك جسدي وتحرش جنسي، وأنواع عنف وتعذيب وهرسلة وملاحقة وإلزام بالتوقيع اليومي لدى مركز الأمن. منهنّ من حُرمت من الشغل ومن الحقوق المدنية، وأخريات حُرمن من دخول أرض الوطن، وبعضهن طُردن من التعليم. ومن بينهن خمس ضحايا قضين عقوبة سجنية – تراوح بين 4 أشهر وعام واحد. واخترنا أن نذكر في ما سيأتي من الدراسة، في الهامش، أهم ملامح الضحية، كلما استشهدنا تِباعًا بما صرّحت به إحداهن.

3. تقنيات البحث الميداني وبناء مؤشرات قياس

نلحظ من المعطيات الإحصائية والبيانية التي كشفتها هيئة الحقيقة والكرامة، وما نشرته على موقعها الإلكتروني في هذا الإطار، أن معطيات الهيئة، على ثرائها، لا تغطي كل المعطيات المتعلقة بما حدث فعلاً على مدى عشرات الأعوام من انتهاكات للحريات وقمع واستبداد. عديدات هنّ النسوة اللاتي لم يتّصلن بمصالح هذه المؤسسة، وسنعود لاحقًا إلى تحليل دلالات ذلك وآثاره.

مكّننا الحديث إلى أفراد هذه العينة من «معطيات مهمة على علاقة مباشرة بموضوع البحث»(3). واستعملنا خلال إنجاز هذا البحث تقنيتَي المقابلة وحلقة التركيز. والتقينا نساء العينة فرادى في خمس مناسبات، وتحدثنا إليهن في ثلاث حلقات تركيز، أو مجموعات بؤرية، جمعت الأولى والثانية في كل مرة خمس نساء، وحوت الثالثة الأخيرة أربع نساء. وانتقلنا إلى الجنوب التونسي (ولاية قفصة)، وإلى الشمال الشرقي (ولاية نابل) لإنجاز حلقتَي تركيز. أما الحلقة الثالثة، فكانت في ولاية تونس، وجمعت نساءً من ولايات منوبة وبن عروس وتونس. امتد إنجاز العمل الميداني إلى ثلاثة أشهر، بين كانون الأول/ ديسمبر 2018 وأواخر شباط/ فبراير 2019. وكانت محاور الحديث، تدور أساسًا، حول التجربة الشخصية والانتظارات من العدالة الانتقالية ومن أعمال هيئة الحقيقة والكرامة.

ارتأينا أن نعتمد ثلاثة مؤشرات، هي: التعويض وجبر الضرر، وكشف الحقيقة، والمحاسبة. والغاية من هذا هو قياس قدرات العدالة الانتقالية، عمليًا، على تعويض الضحايا، وعلى المساهمة في إعادة تأهيلهن اجتماعيًا ومهنيًا ونفسانيًا وأيضًا، أو خصوصًا، قدرتها على كشف الحقيقة التاريخية كاملة. انتظارنا المنهجي من هذه المؤشرات لم يكن حصر النتائج كميًا، بل المساهمة في حصر خطورة ما وقع لهؤلاء الضحايا، وفداحة ما تعرّضن له، والوقوف على الهوّة والتباعد بين يقين ما عشنه ورخاوة ما يَتُقْن إليه.

أصرّت بعضهن على الحديث المنفرد، وقبلت أخريات بالحديث ضمن الجماعة. لم تُخف بعضهن رفضها الحديثَ أمام أخريات ذات توجه أيديولوجي مناقض، وفي هذا معنى ودلالة بشأن حدّة الانقسام الأيديولوجي حتى بين الضحايا أنفسهن. واتّسمت بعض المقابلات والأوقات من حلقات التركيز بشحنات عاطفية كبيرة، وبتجليات للألم العميق. خطاب الألم عند ضحايا العينة ليس خطابَ شكوى، بل هو سردٌ لأوقات زمنية عصيبة من تاريخ تونس الاجتماعي والسياسي.

ثالثًا: السياقات العامة لظهور العدالة الانتقالية واشتغالها وإنهاء أعمال هيئة الحقيقة والكرامة

1. بداية المسار

حقق الانتقال الديمقراطي انتصارًا سياسيًا – أو هكذا تمثّلته القوى المناصرة للعدالة الانتقالية – حين أنجز الإطار القانوني والتشريعي الخاص بالعدالة. وكثّف إيمان النخب الجديدة الصاعدة بنجاح الانتقال الديمقراطي شعور المناضلين بإمكان التغيير الحقيقي، وازداد هذا الشعور كثافة عند الضحايا، نظرًا إلى انتظاراتهن الكبيرة من المسار الانتقالي واعتقادهنّ الراسخ «أن اليوم سيرجع الحق لأصحابه وسيتحقق حلم الجميع بدولة القانون والديمقراطية»(4).

استثمرت الحكومة الجديدة في مسألة العدالة الانتقالية، وصرحت بأنها جعلتها في مقدمة أهدافها

(3) Alain Blanchet, *Dire et faire dire: L'entretien*, 2ème ed. (Paris: Armand Colin, 2003), p. 155.

(4) ر. 54 عامًا، حُكم على زوجها بعشرين سنة سجنًا، حلقة تركيز، ولاية تونس، 2019/2/3.

وعلى رأس أولوياتها[5]. كما سمحت الدينامية السياسية الجديدة والأجواء النضالية المصاحبة لها للقوى السياسية الحاكمة بتعزيز شرعيتها السياسية.

وسط هذه الأجواء «الثورية الحالمة بالتغيير»، نشأ عدد من الجمعيات المدنية المشتغلة بالعدالة الانتقالية، والسجناء السياسيين، وضحايا الحوض المنجمي، وشهداء الثورة وجرحاها، وانتفعت بتمويلات منظمات دولية مكّنتها من النشاط العملي والميداني، ومن تقديم مشاريع تصوّرات بشأن العدالة الانتقالية وجوانبها القانونية، وقدّمت العديد من الاقتراحات في الغرض. أوجدت هذه الممارسات التشاركية إحساسًا لدى العديد من الضحايا بأن «الخوف انتهى بانتهاء الاستبداد، وأن النساء الضحايا سيشاركن في إرساء العدالة التي حلمنا كلنا بها»[6].

في هذا السياق الدينامي الحامل لتغيّرات سياسية هيكلية وتشريعية، مثّلت الجمعيات المدنية، والقوى السياسية المنتخبة حديثًا، والمنظمات الدولية، إلى جانب النخب الداعمة للمسار الانتقالي، أهم الفاعلين السياسيين والقوى الاجتماعية على الساحة الوطنية، الذين مهّدوا للإرساء السياسي والقانوني الشكلاني للعدالة الانتقالية، عبر انتخاب هيئة الحقيقة والكرامة؛ باعتبارها أحد أهم المخرجات الدستورية للانتقال الديمقراطي في تونس.

تغذّت انتظارات النساء الضحايا من المنسوب الكبير للحريات العامة في الفترة التي تلت الثورة، كما تغذّت في ذلك الوقت من العفو التشريعي العام الصادر الذي مكّن المئات من العودة إلى العمل. وتغذّت هذه الانتظارات أيضًا بفعل حصول عشرات النساء الضحايا على تعويضات مالية مختلفة الكمية، وعلى بطاقة علاج اعتُبرت حينئذ «جزءًا مقدمًا لتعويضات مستقبلية أكبر وأهم وحجة مادية أن الأمور سائرة في الاتجاه الصحيح»[7]، اتجاه تجسيد ما تتوق إليه الضحايا.

لم تكن هذه الانتظارات حصيلة تاريخ فردي فحسب، بل اكتملت وتوسّعت أيضًا في إطار التحوّلات السياسية التي كانت تونس مسرحًا لها، كما تأكدت في سياق ما حصل من تغيّرات سياسية مهمة بقدوم نخب جديدة إلى الحكم ووعدها بإرساء الديمقراطية وصيانتها، وقد التزمت لدى ناخبيها والرأي العام بإنجاز التنمية والعدالة الاجتماعية. لم يكن لانتظارات النساء الضحايا إلّا أن تتناسق مع المشروع المجتمعي الجديد الموعود الذي أعلنته النخب السياسية القائدة الجديدة، وأن تتماهى فيه.

وساهم الأفول الوقتي والمرحلي لنجوم القوى السياسية المحسوبة على النظام السابق في خلق انطباع عام لدى العديد من الضحايا مفاده أن المرحلة السياسية المقبلة ستمكّنهن من حقوقهن، كما نصّت عليه المواثيق الدولية والصيغ القانونية العامة المنظمة للعدالة الانتقالية، خصوصًا تلك المتعلقة بكشف الحقيقة وجبر الضرر والمحاسبة وتأمين عدم تكرار الانتهاك، وذلك تناغمًا مع الجهود الجديدة «التي يبذلها المجتمع لتفهّم تركته من تجاوزات الماضي الواسعة النطاق بغية كفالة المساءلة وإقامة العدالة وتحقيق

(5) أول خطاب لحمادي الجبالي رئيس الحكومة الأولى التي أفرزتها انتخابات عام 2011 أمام مجلس نواب الشعب.

(6) ش. 59 عامًا، مقابلة شخصية، ولاية تونس، 2019/2/4. تعرّضت للإيقاف في مراكز الأمن للاشتباه في انتمائها إلى تنظيم يساري في نهاية السبعينيات.

(7) ل. 52 عامًا، مقابلة شخصية، قفصة، 2019/1/6.

المصالحة»[8]. مثّل الانتقال السياسي في تونس في سنواته الثلاث الأولى تحوّلاً اجتماعيًا عميقًا، جعل من العدالة الانتقالية شيئًا ممكن الحصول وقابلاً للإنجاز. ولم يكن هذا لأنها قانون سُنّ فحسب، بل لأنها أيضًا تتنزّل في إطار أعمّ، هو أن «المنعرجات التشريعية المهمة في حياة المجتمعات ليست أداةً لتغيير هذه المجتمعات، بقدر ما هي انعكاس لما يعتمل داخلها من تحولات ناضجة تنتظر تكريسًا لها على المستوى القانوني والتشريعي»[9]. لكن كل تحوّل (أو تغيّر) ستصاحبه معارضة تقاومه وتوجد ضدّه جيوب ممانعة.

2. سنّ قانون العدالة الانتقالية وإدماج مقاربة النوع الاجتماعي

مثّل المجهود التشريعي المتعلق بالعدالة الانتقالية في تونس حدثًا قانونيًا مهمًا وتحوّلاً سياسيًا، ما زالت تداعياته وآثاره جارية حتى اللحظة الراهنة. أبدى الفاعلون السياسيون المحليون والدوليون اهتمامًا بالغًا بهذا الحدث، كما كان أيضًا مناسبة للنخب السياسية المحلية، ومنظمات المجتمع المدني، والمنظمات الحقوقية المحلية والدولية، وجمعيات الضحايا الناشطة، أن تمارس أكبر قدر ممكن من الضغط لتوجيه المجهود التشريعي في اتجاه ما تعتبره هي مكسبًا ثوريًا ومجتمعيًا ومدنيًا وسياسيًا.

ومثّل الحوار الوطني بشأن العدالة الانتقالية مرحلةً مهمةً في بناء نص قانوني يحمل في طياته نفسًا جندريًا، حيث طالبت جمعيات الضحايا، النسوية منها خصوصًا، بضرورة إدراج مقاربة النوع الاجتماعي في قانون العدالة الانتقالية، وذلك لخصوصية الانتهاكات التي تعرّضت لها المرأة في مختلف الفترات الزمنية ودورها النضالي. وكان أحد ثمار هذا التدخل أنْ أفرَد القانون النساء الضحايا بفصل داخل النص التشريعي يمكّنهن، نظريًا، من وضعية الضحية ذات الخصوصيات البيّنة والواضحة[10]. لقد مثّل النص القانوني للعدالة الانتقالية في بعده النسوي تتويجًا لمطالب سياسية اجتماعية وتناسقًا مع وضع تاريخي محلي للمرأة، بل ترجمانًا لتحوّل حداثي وسياسي يمسّ البنى الاجتماعية والسياسية المحلية أيضًا، وما زالت نتائجه لم تنته.

3. سياق الاشتغال وتفعيل مقاربة النوع الاجتماعي

منذ اللحظات الأولى لتصويت النخب السياسية البرلمانية على أعضاء هيئة الحقيقة والكرامة[11]، بانَ على نحو كاف مدى حجم الرهانات المصاحبة لهذا التصويت، وكيف أنه سيكون موضوع خصام وصراع سياسيَّين بين مختلف الأحزاب السياسية من جهة، وهذه الأحزاب نفسها والدولة وأجهزتها من

(8) **العدالة الانتقالية بتونس: أسس نظرية، تطبيقات عملية وتصورات مستقبلية**، ط 2 (تونس: مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية، 2014)، ص 9.

(9) عماد المليتي، «التحولات الاجتماعية والحريات الفردية لدى الشباب في تونس: أي علاقة؟»، **عمران**، مج 8، العدد 32 (ربيع 2020)، ص 28.

(10) نص الفصل عدد 4 من قانون العدالة الانتقالية: «ويؤخذ بعين الاعتبار عند كشف الحقيقة خصوصية وقع الانتهاك على كبار السن والنساء والأطفال والمعوّقين وذوي الاحتياجات الخاصة والمرضى والفئات الهشة». يُنظر: «قانون أساسي عدد 53 لسنة 2013 مؤرخ في 24 ديسمبر 2013 يتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها (1)»، **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**، العدد 105 (2013)، ص 4335-4342.

(11) في 30 أيار/ مايو 2014.

جهة أخرى. فضلاً عن ذلك، لم تنجُ المنظمات المدنية والحقوقية من هذا الصراع وتحوّلت إلى طرف فيه يدفع كل منها في اتجاه تأصيل ما يعتقد أنه مسار أفضل للعدالة الانتقالية.

لم يكن الجدل والصراع السياسيان بشأن هيئة الحقيقة والكرامة فحسب، بل تعدّاه إلى التشكيك في العدالة الانتقالية نفسها. وسيكون لهذه الصراعات ظلالٌ تلقيها على اشتغال العدالة الانتقالية، بل آثارٌ كبيرة أيضًا بشأن طبيعة مسارها ونوعية نتائجها وحجم مخرجاتها، خصوصًا في الفئة النسائية. فقد صاحب هذه التحولات عودة قوية وبروز جليّ لقوى اجتماعية وسياسية ستعترض بشدّة على العدالة الانتقالية، وستحاول هذه القوى عرقلة هذا المسار عبر مقاومتها الشديدة للانتقال الديمقراطي.

في إثر انطلاق أعمال هيئة الحقيقة والكرامة، جرى تكوين لجنة المرأة، وعُهد إليها كل ملفات النساء الضحايا، وعملت على جمع الملفات والبحث عن الانتهاكات وكشفها والقَيام بالدراسات المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان[12]. كما خُصّص رقم أخضر فرعي مجاني لاستقبال تساؤلات النساء الضحايا بشأن ملفاتهن، وأُحدثت مكاتب استقبال خاصة بالنساء في المقرّ المركزي وفي المكاتب الجهوية، ومكاتب استماع سري خاصة بالنساء، وإجراءات خاصة بالعناية الفورية، وإجراءات خاصة بحماية الشهود، وغيرها من الإجراءات[13].

استقبلت الهيئة ملفات الضحايا، وبلغ عدد ملفات النساء 14057 ملفًا، أي ما يقارب 23 في المئة[14] من إجمالي الملفات، وهو رقم قليل، مقارنة بطبيعة الانتهاكات التي مارستها أجهزة النظام السياسي ضدّ الضحايا وعائلاتهم وذويهم. وقد توزعت الملفات على جهات البلاد التونسية على نحو يبيّنه الشكل (1).

الشكل (1)

تقسيم النساء الضحايا بحسب الولاية



المصدر: هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل، ج 2: تفكيك منظومة الاستبداد** (تونس: كانون الأول/ ديسمبر 2018)، ص 7.

(12) «قرار مجلس هيئة الحقيقة والكرامة عدد 8 لسنة 2016 مؤرخ في 27 ماي 2016 يتعلق بالمصادقة على دليل إجراءات لجنة المرأة»، **مجلس هيئة الحقيقة والكرامة**، 2016/5/27، شوهد في 2020/11/1، في: https://bit.ly/2TWdQ9f

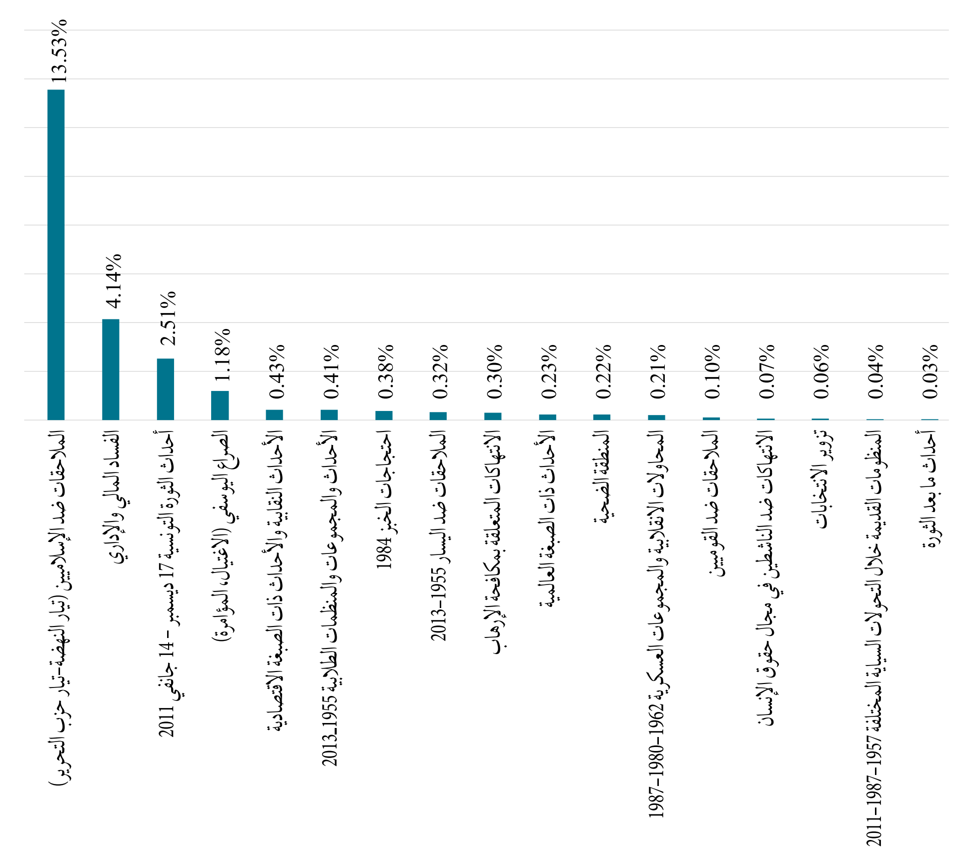
(13) هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل، ج 2: تفكيك منظومة الاستبداد** (تونس: كانون الأول/ ديسمبر 2018)، ص 6.

(14) المرجع نفسه، ص 4.

غطّت الملفات مختلف الأحداث التي شهدها تاريخ تونس المعاصر، والتي سُجّلت فيها انتهاكات لحقوق الإنسان، كما يُبيّن الشكل (2).

الشكل (2)

تقسيم السياقات التي تخص النساء



المصدر: المرجع نفسه، ص 8.

على الرغم من كل هذه الإجراءات المتعلقة بالنساء وتنوّع ملفات الضحايا، عرفت الهيئة عدة عراقيل، بسبب ارتفاع ضغط الخلافات والانقسامات داخلها؛ ما حال دون الوصول إلى النتائج المرجوّة. فمنذ الأيام الأولى والأشهر الموالية لتشكيل الهيئة، تتالت الاستقالات، وكان هذا الأمر منبئًا بصعوبات الفترة المقبلة التي ستواجهها هذه المؤسسة في إنجاز ما أُوكل إليها من مهمات. وواجهت الهيئة ثلاث صعاب كبيرة أثّرت في أدائها وأنهكتها:

• الأولى: ضعف - أو عدم - تجاوب أجهزة الدولة وممثليها الرسميين مع مطالب الهيئة، على عكس الخطاب الرسمي. فقد عانت الهيئة في الحصول على الوثائق والأرشيف، وماطلت المؤسسات الرسمية في هذا الشأن، وفي الرد على المراسلات الموجّهة إليها أيضًا. وقاد هذا الرفضَ فاعلون سياسيون وإعلاميون وبعض الفاعلين الاقتصاديين المتنفذين، وحتى نخب سياسية منتخبة

أيضًا. كان من نتائج ذلك مفارقة كبرى؛ إذ تحوّلت العدالة الانتقالية إلى مسؤولية مطلقة في عهدة هيئة الحقيقة والكرامة، بدلاً من أن تكون مسؤولية سياسية للدولة. من هذه الزاوية كانت مناورة القوى المضادة تقضي بإفشال مسار العدالة عبر إفشال أعمال الهيئة بكل السبل الممكنة. وراج خطاب سياسي مضمونه أن محاسبة الأمنيين وإطارات السجون إرباكٌ للمؤسسة الأمنية في حين تواجه البلاد تحديات ومخاطر إرهابية، وأن محاسبة رجال المال والأعمال تُعدّ استنزافًا للقدرات الاقتصادية الوطنية في وقت يواجه فيه الانتقال الديمقراطي أزمات اقتصادية متتالية وعميقة، أما محاسبة النخب السياسية المحسوبة على النظام السابق فهي إضعاف للخبرة الإدارية والسياسية لمؤسسات الدولة، وهي خبرات لا يمكن تعويضها في وقت يستوجب الوضع الاستنجاد بكل القدرات الوطنية. لم تكن الثقافة السياسية للدولة، وطبائع ممارستها الحكم، واستحواذها التاريخي على السلطة والنفوذ، عواملَ تسمح لها بالانخراط في تأصيل مسار العدالة الانتقالية، ولا بتجذيره عمليًا. وكان هذا يتطلب القطع مع الاستحواذ والتملّك المفرط ورفض الدور الجاثم والقطع مع الهيمنة المطلقة. كان الاعتراف الصريح بضرورة إرساء العدالة الانتقالية يعني أيضًا أن تقبل الدولة بإعادة كتابة تاريخها السياسي بكل ما يمكن أن يحيل هذا الأمر إلى اعترافها بتجاوزاتها واستبدادها والاعتذار عن ذلك[15]، وإلى إقرار قبولها بأدوار جديدة تعيد صوغ علاقاتها بالمجتمع، في اتجاه خلق المناخ الاجتماعي والسياسي «الذي يمنح كل مواطن فرصةً للنجاح وبناء مساره الشخصي بكلّ استقلالية»[16].

• الثانية: نجاح تلك القوى الرافضة في تعبئة موارد مختلفة، وإدارتها بنجاح كبير معارك إعلامية منوعة وجّهتها ضدّ الهيئة وإطاراتها، وقد ركّزت خصوصًا على شخص رئيستها. وكان من آثار هذه المعركة السياسية والإعلامية أن استطاعت هذه القوى خلق رأي عام – يصعب قياسه بدقة ولكنه موجود حقًّا – يساندها؛ ما أربك السياسة الاتصالية لهيئة الحقيقة والكرامة. كما أنّ في فشل حصول الهيئة على الأرشيف المودع في مؤسسة رئاسة الجمهورية دلالةً رمزيةً مهمةً على ما بلغته هذه القوى الرافضة للعدالة الانتقالية من قوة تأثير في مجرى الأحداث، فقد تمكّنت من تعبئة قواها، وتجييش جماهيرها، والحضور إلى الميدان العام بقوة عددية لإعلان رفضها الصريح لأعمال الهيئة يوم إعلان هذه الهيئة عن ختم أعمالها.

• الثالثة: اشتغال تلك الحملة الرافضة للعدالة الانتقالية برمزيات متعددة، حاولت عبرها تشويه الصورة العامة للهيئة. مثال ذلك التعرّض لقانونية شراءات الهيئة وصيغ مقتنياتها وإجراءاتها في التصرف في الموازنات المالية، والدفع نحو خلق صورة الثراء غير المشروع واستغلال الصفة، بل الاتهام الصريح بالفساد واستعمال المال العام لغايات شخصية.

(15) في أواخر آب/ أغسطس 2012، ويمكن من هذه الزاوية فهم استقبال الرئيس محمد المنصف المرزوقي بعض الضحايا، خصوصًا العسكريين منهم.

(16) المليتي، ص 32.

كان للتاريخ النضالي لرئيسة الهيئة سهام بن سدرين قابلية كبيرة لأن يصبح أحد المتاريس الرمزية المؤمّنة لنجاح مسار العدالة الانتقالية – خصوصًا أن عددًا من النساء الضحايا اعتبرنها، بصفتها رئيسة، صمام أمان لهن – وكنّ يرونه «أفضل مكسب للنساء، ولم نكن نفهم كثيرًا التفصيلات القانونية للعدالة الانتقالية. كان تواجدها على رأس الهيئة يعني ضمانًا عظيمًا لنا في أن لا تحيد الأمور عن أصلها»[17]. في مقابل تلاشي هذا الاستثمار الرمزي، فإن انغماس بعض الأيقونات، والرموز النسائية التاريخية الأخرى، في النشاط المهني القانوني للدفاع عن بعض الرموز الاقتصادية والمالية للنظام السابق، أفقد انخراطها في مساندة العدالة الانتقالية ومناصرتها كثيرًا من الفاعلية.

تزامن هذا مع انغماس الأحزاب في صراعات سياسوية موغلة، وفي خصومات أيديولوجية ونزاع مناصب سلطة؛ ما استنزف قدراتها على تأمين أحزمة حماية كافية لهيئة الحقيقة والكرامة، وأضعف وظائفها في حُسن إدارة الانتقال الديمقراطي وتأصيل العدالة الانتقالية التي تأثرت بما لحقها من تداعيات تكتيكات الفاعلين السياسيين، ومناوراتهم، وتنازلاتهم، واستثماراتهم السياسية، وحسابات الربح والخسارة الموسومة بنهج التوافق الوطني.

كان من أكبر نتائج هذه السياقات مجتمعةً أن تمكّنت القوى السياسية والاجتماعية الرافضة للعدالة الانتقالية من التشكيك في أصل هذه العدالة وفي مضمونها، وفي الأحقية الأخلاقية في الانتفاع بها. أمام ضعف الأداء الإعلامي لهيئة الحقيقة والكرامة، أضحى جزءٌ من معركة النساء الضحايا موجّهًا إلى إثبات حقهن القانوني والشرعي في التعويض. أسرّت لنا بعض الضحايا أنه «بالفعل كانت 2016 و2017 [...] صعبتين. واجهت في الوسط العائلي وفي مكان العمل نظرات الآخرين المشكّكة، وحتى تردّد من ساندني وتعاطف معي بعد الثورة. سمعت التهامس والكلمات الجارحة. حتى سيارتي الجديدة التي اقترضت من البنك لشرائها تحوّلت إلى موضوع تهكم حول ثرائي المزعوم واستفادتي من التعويض الذي لم أنله في واقع الأمر. كان الأمر موجعًا وما زال صعبًا عليّ تحمّله ويوتّرني كثيرًا»[18].

نجحت القوى الرافضة للعدالة الانتقالية في تحويل الصراع نحو إفراغ العدالة الانتقالية من أهم مضامينها وأهدافها، ونعتها بالانتقامية والانتقائية، في إطار ممنهج؛ لتشويه مرتكزاتها وتشتيت توجّهاتها.

4. ختم أعمال الهيئة

شمل القانون الأساسي المنظم لأشغال هيئة الحقيقة والكرامة ومهماتها نقاطًا تحوي بذور خصومات سياسية مستقبلية ذات رهانات كبيرة تمس مستقبل العدالة الانتقالية وجودة أدائها. من أهم هذه النقاط، ذات الرهان، تلك المتعلقة بمدة الخمس سنوات فترة زمنية تُنهي فيها الهيئة

(17) س. 53 عامًا، حلقة تركيز، نابل، 2018/12/9.

(18) ر. 55 عامًا، حالة تحرش جنسي، مقابلة شخصية، نابل، 2019/1/9.

أعمالها، في حين اعتقد كثيرون أن هذه المدة غير كافية لمثل هذه المهمات، فهل كان هناك خلطٌ مقصود؟ هذا التساؤل يستمد معقوليته من حدّة الجدل السياسي الذي صاحب انتهاء آجال اشتغال هيئة الحقيقة والكرامة وطبيعة الرهانات المضمّنة في هذا الصراع. إن تأويل النص في اتجاه الانتهاء الفوري يصبّ في اتجاه مصالح قوى سياسية واجتماعية تسعى بكل قواها لهذا الإنهاء الفوري وما يصحب ذلك من وضع حد لملف العدالة الانتقالية، وخاصةً الغلق النهائي لملف المحاسبة.

رابعًا: انتفاع النساء الضحايا بمخرجات العدالة الانتقالية ومنجزات مسارها

بتقديم تقريرها الختامي، تكون الهيئة قد اشتغلت بما سمّته المقاربة التونسية للعدالة الانتقالية المعتمدة على خمسة أركان، هي: كشف الحقيقة وحفظ الذاكرة، والمساءلة والمحاسبة، وجبر الضرر ورد الاعتبار، وإصلاح المؤسسات، والمصالحة الوطنية. ويحوي التقرير معطيات تاريخية وراهنة تمس التاريخ السياسي والاجتماعي لتونس، ويمكن أن يقف القارئ الممحّص والمتفحّص على جملة من التحوّلات والتغيّرات المرافقة لهذا التاريخ، خصوصًا أن الهيئة اشتغلت بأهم المحطات التاريخية والأحداث السياسية الكبرى. وبدت الإرادة السياسية للهيئة جليّة في اتجاه أن تُمكّن أعمالها من خلق وتثبيت لـ «جملة الآليات والميكانيزمات التي تمكّن من مواجهة الانتهاكات الكثيرة المقترفة ماضيًا، بغية تحديد المسؤوليات وجعل المصالحة ممكنة»[19].

1. ملاحظات حول عدد النساء الضحايا

بالرجوع إلى المعطيات التي نشرتها الهيئة في تقريرها الختامي، يتبيّن أن عدد الملفات التي تخص النساء الضحايا هو 14057 ملفًا مودعًا في مكتب الضبط. يمثل هذا العدد تقريبًا 23 في المئة من جملة الملفات التي استقبلتها الهيئة التي تقرّ صراحة بأن هذا الرقم لا يغطي كلّ النساء «الضحايا في تونس إذ هناك عديد النساء من الضحايا قد امتنعن عن إيداع ملفات لاعتبارات عدّة»[20]. هذا من دون اعتبار الملفات التي لم تُقبل لورودها بعد انتهاء الآجال المحددة. ويمكن التخمين كثيرًا في عدد النساء الضحايا اللاتي لم يبلغن عن أنفسهن لدى الهيئة، لكن يبقى التوصل إلى نتائج بيّنة أمرًا مستعصيًا. ويمكن أيضًا افتراض ملامحهن العامة، لكن من دون حسم نهائي أو مؤكد. ومع ذلك، فإن دلالات هذا الامتناع مهمة، ونورد منها ما استقيناه من حديثنا إلى أفراد العينة:

• دلالة أولى تخص اعتقادًا «في قلة أهمية ما يمكن فعلاً أن تعود به التجربة من إيجابيات»[21]. ترسّخ

(19) *Justice transitionnelle et droits économiques, sociaux et culturels* (New York/ Genève: Publication des Nations Unies, 2014), p. 5.

(20) هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل، ج 1: عهدة الهيئة** (تونس: كانون الأول/ ديسمبر 2018)، ص 33.

(21) ج. 55 عامًا، حلقة تركيز في ولاية تونس، 2019/2/3.

هذا الاعتقاد بمجريات حياة اجتماعية فردية، ظنت المعنيات بها أنها معرّضة للانقلاب ولتحوّل لن يكون مريحًا، بل مربكًا لهن ولأفراد العائلة[22].

• دلالة ثانية تتمثّل في رفض العائلة أو الزوج لمثل هذا الإجراء الذي يرى فيه مصدر إزعاج ولا فائدة مرجوّة منه[23]. ويؤكد هذا الأمر خضوعًا اجتماعيًا من بعض النساء الضحايا لمصادر الضغط العائلي وتنازلهن عن حق شخصي بارز؛ بوصف ذلك استراتيجية عملية لعدم المساس بما يعتقدن أنه «توازن العائلة والعلاقة الزوجية [...] رغم إلحاحي ورغم قناعتي ورغبتي في إيداع الملف»[24]. وفي بعض الحالات، قالت إحدى الضحايا: «وقوف الزوج إلى جانبي وتعاطفه معي في ما يخص محنتي قبل الزواج به [...]»[25]، لكن هذا التعاطف لا يُفضي اليوم إلى القبول بمثل هذه العملية التي يمكن أن تعني بالنسبة إلى الزوج عودة إلى فترة ماضية: «رغبنا الاثنان في نسيانها»[26]. صنعت الذاكرة العائلية عبر آلية النسيان أو التناسي، وكأن إيداع ملف لدى الهيئة يعني في هذه الحالة صدامًا، أو وخزًا موجعًا، وخدشًا مؤلمًا، لهذه الذاكرة.

• دلالة ثالثة تتعلق باستحضار الضحية تاريخها الشخصي، حيث صرّحت إحداهن قائلةً: «فعلًا نسيت التواريخ التفصيلية لما جابهته، ولن أقدر على تقديم حجج ثابتة لما واجهته». سيسبب هذا إزعاجًا مُربكًا لها؛ فقبلت بالسكوت والصمت، بدلًا من أن تواجه وضعًا لن يكون مريحًا لها أبدًا.

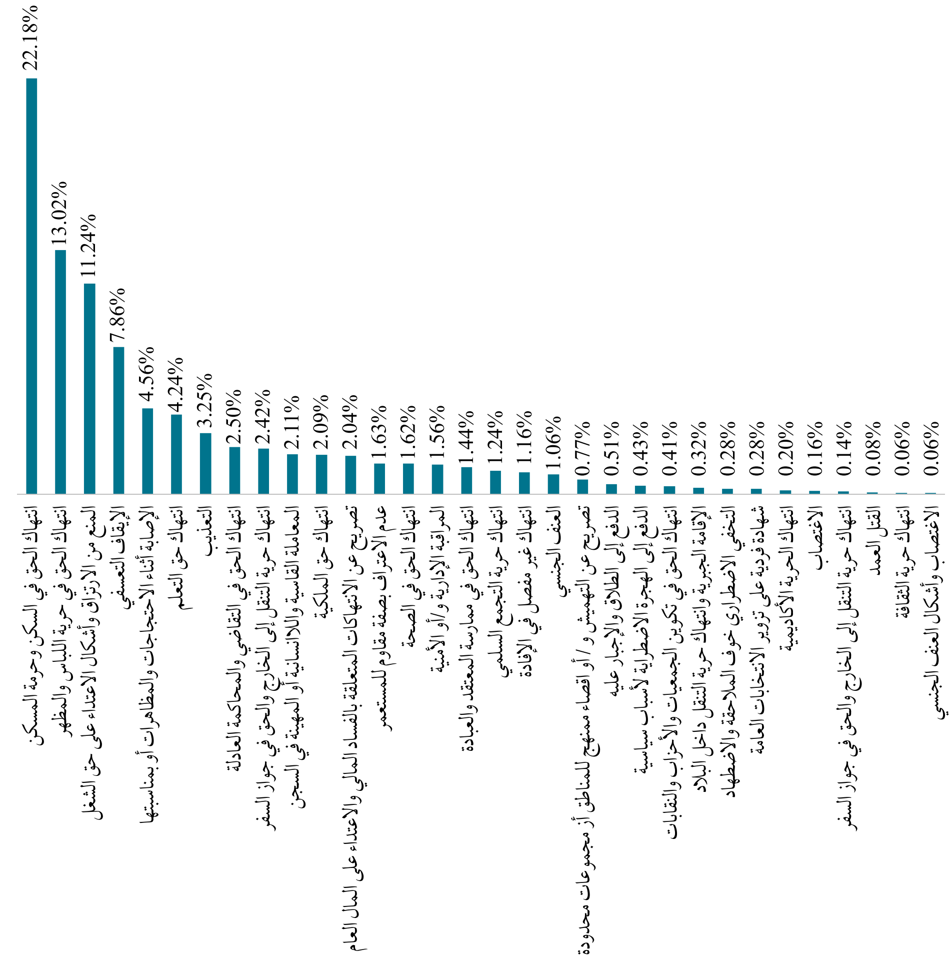
• دلالة رابعة تثير عدم قدرة الضحية على إعادة الخوض في تجربة المعاناة، حيث تظن أنها «غير قادرة بالمرّة على الخوض في الماضي المؤلم [...] كيف لي أن أتحدث وأُعلم الناس بما تعرضت له من اعتداء على حرمتي الجسدية، وأن أكشف كيف تم ذلك؟ قلة نادرة تعلم ما حصل لي. أعلمت صديقة وأعلمتك أنت فقط (متوجّهة إلى صاحب الدراسة). ماذا لو علم زوجي وإخوتي؟ أبدًا لن أقدر على ذلك»[27]. يحضر الجسد هنا كحامل للاعتداء وحجة مخفية وغير معلنة. تمنع قداستُه صاحبتَه من فضح ما تعرّض له وما نُحت عليه. يتم الإخفاء والتناسي في أعماق البنى النفسية للضحية وتمنع الروابط الاجتماعية وقهرية النواميس الإفصاح بالحقيقة. لا يمكن لمثل هذا في أغلب الحالات إلّا أن يترك آثارًا من الصعب أن تمحى من ذاكرة الضحية. وأكد تقرير هيئة الحقيقة والكرامة أن الانتهاكات التي تعرّضت لها النساء تراوح بين الإيقاف التعسفي (7.86 في المئة)، والانتهاك الجنسي (0.22 في المئة)، وانتهاك حق اللباس (13.02 في المئة)، والتعذيب (3.25 في المئة)، والمراقبة الإدارية (10.56 في المئة)، كما يبيّنه الشكل (3).

(22) المرجع نفسه.
(23) ش. 57 عامًا، قضت فترة سجن، حلقة تركيز، ولاية تونس، 2019/2/3.
(24) م. 51 عامًا، حلقة تركيز، قفصة، 2019/1/6.
(25) ر. 59 عامًا، حلقة تركيز، قفصة، 2019/1/6.
(26) المرجع نفسه.
(27) المرجع نفسه.



الشكل (3)

الانتهاكات التي تعرّضت لها النساء



المصدر: هيئة الحقيقة والكرامة، **تقرير تفكيك منظومة الاستبداد**، ج 2 (تونس: كانون الأول/ ديسمبر 2018)، ص 8.

• دلالة خامسة تحيلنا إلى امتناع ممزوج بحياء وتعالٍ – من دون كبرياء – لدى بعضهن ممن رأين وشعرن بـ «أن إيداع ملف شخصي يرادف المسّ بصورة راقية»[28] بأنفسهن، وأنه لا يمكن في أي حال من الأحوال تدنيسها أو جعلها متدنية.

• دلالة سادسة تثير رفض بعض الضحايا إيداع الملف «لعدم الاقتناع بجدّية ما سيحصل وبحقيقة أنه سيكون هناك محاسبة»[29]. هذا الرأي مدعوم بـ «قراءة» ما للواقع السياسي في البلاد، وأهم ما فيه أن «الذين مارسوا القمع ما زالوا فاعلين بشدة في الحياة السياسية، ولن تقدر هيئة الحقيقة على إخضاعهم

(28) هـ. 56 عامًا، طبيبة (مهنة حرة)، مقابلة شخصية، سوسة، 2019/2/5.

(29) ب. 60 عامًا، موظفة على مقربة من التقاعد، حلقة تركيز، ولاية تونس، 2019/2/3.

للمساءلة ولا لأي شكل من المحاسبة»[30]، ويتغذّى هذا الرأي أيضًا من ضعف عدد الإحالات على الدوائر القضائية المتخصصة، حيث إن ما تمّت إحالته من ملفات النساء إلى الدوائر القضائية لا يعكس حجم الملفات المودعة في الهيئة؛ إذ بلغت الملفات الفردية المحالة 33 ملفًا[31]، ويعود ذلك إلى اعتماد الهيئة على شروط اختيار هذه الملفات، رغم أن القانون كان واضحًا في هذه المسألة، ويجبرها على إحالة كل الملفات التي أُثبتت فيها الانتهاكات الجسيمة[32].

تكشف أسباب عدم إيداع الملف لدى الهيئة عن تداخل عوامل مجتمعية وثقافية وأنثروبولوجية صنعت روابط مختلفة للمرأة الضحية مع تاريخها، وجهّزتها لقرار غير متجانس، بل متغيّر بحسب التاريخ الشخصي والمسار الاجتماعي الفردي. وتمثّل هذه الأسباب، مصحوبة بنوع من الرهانات، معوّقات ثقافية أمام البوح وأمام التحدث إلى الآخرين حتى إنْ كانوا في مهمة اجتماعية نبيلة تختص بالاستماع وكتابة الشهادات وتوثيق الانتهاكات.

2. تقييم النساء الضحايا حصيلة العدالة الانتقالية وإنجازاتها

أتت تقييمات ضحايا العينة لما قدمته إليهن العدالة الانتقالية متجانسة أحيانًا، وشديدة الاختلاف أحيانًا أخرى، وهي في ذلك تترجم مواقف مختلفة باختلاف تاريخهنّ الشخصي، وترتبط بنوع تفاعلهن مع تجربتهن الفردية. ويتدخل حجم الانتظارات ونوعها في بلورة المواقف والنظرة والتقييم. كما تعكس هذه التقييمات المختلفة تحوّلات فردية في المواقع الاجتماعية والنجاح المهني لهؤلاء النساء الضحايا، أثّرت في رؤيتهن لمجرى الأحداث، وتعكس أحيانًا أخرى تحوّلات أيديولوجية لهن. إلى جانب ذلك، يُعدّ تاريخ المسار السياسي، بالنسبة إلى بعضهن، والموقع القيادي الحزبي، ووضعية النخبة، من العوامل التي تتدخل مباشرة في تشكيل التقييم وصوغه. وتعبّر هذه التقييمات أيضًا عن رؤية الضحايا للواقع السياسي العامّ وأهم تحوّلاته في السنوات الأخيرة. أمّا تقييمهنّ للتعويض وجبر الضرر وكشف الحقيقة والمحاسبة، فقد تميّز عمومًا بما يلي:

أ. في التعويض وجبر الضرر

يُقصد بهذين الأمرين، كما حدّدتهما العدالة الانتقالية، الاعتذار وردّ الاعتبار معنويًا وماديًا واسترداد الحقوق وإعادة التأهيل والإدماج. تُجمع أغلبية الضحايا على أن ما أنجزته العدالة الانتقالية ضعيف جدًا، ولا يمكن اعتباره مكسبًا لهن. فـ «الدولة لم تعتذر ولا الجلاد أيضًا»[33]، والمؤسسات الاجتماعية والصحية «غير قادرة على مواكبة حاجيات الضحايا، وخاصة حاجياتنا نحن النساء»[34]. تحدثت نساء العينة عن صعوبات جمّة لاقينها خلال السنوات الأخيرة من أجل الحصول على الدواء وإثباتات

(30) المرجع نفسه.

(31) هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل، ج 1: عهدة الهيئة**، ص 74–100.

(32) «قانون أساسي عدد 53 لسنة 2013 مؤرخ في 24 ديسمبر 2013 يتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها (1)».

(33) ر. 54 عامًا، حُكم على زوجها عشرين سنة سجنًا، مقابلة شخصية، نابل، 2019/1/12.

(34) المرجع نفسه.

متعلقة بما تعرّضت له بعض العائلات من سرقة مالية واستيلاء على ملكية عقار أو تحويلها. وتحدثت الضحايا عن تجاربهن الشخصية، وعن تجارب الأخريات، وحتى تجارب الآخرين. خلال الحديث في جلسات حلقات التركيز أو المقابلات الفردية، أثارت النساء الحاضرات بعض الأمثلة المتعلقة بضحايا اعتبرن أنّ ملفاتهن استثنائية في ما يخص الآثار النفسية الكبيرة. أثارت الضحايا أيضًا مسألة الترقيات المهنية وكيفية احتساب السنوات الماضية في إقرار راتب التقاعد، وكذلك عدم توافر بعض الأدوية لمن تعاني أمراضًا عصبية. كانت تجارب الفقر والفاقة، والمرض، والحرمان، والطرد، والملاحقة، وذكريات التعذيب، والتحرش الجنسي، وفقدان العمل، وهشاشة الوضعية الاجتماعية، والخوف المتواصل، والوحدة، وأشكال التضامن العائلي، أهم المحاور التي تطرقت إليها الضحايا في التقييم. أجمعت الضحايا أيضًا على أن «هناك أشياء لا يمكن تعويضها»[35]، ولا جبرها، ولا نسيانها أيضًا. صرحت إحداهن قائلةً: «لن أنسى كيف أرتعب خوفًا كلما مررت أمام مقر وزارة الداخلية في طريقي إلى العمل. كنت أحاول أن لا أنظر إلى البناية، وكنت أحيانًا أخرى أسلك طريقًا أطول وأبعد حتى أتجنب المرور من هناك. دام هذا سنوات عدة»[36]. ضحية أخرى تساءلت: كيف يمكن أن يعوض لها سبع عشرة سنة من غياب زوجها ومعاناتها في تربية أبنائها وجحيم التنقل لزيارته «سنوات من الجحيم ردمت أحلامي في الحب وفي السعادة وفي السفر وفي كل ما عشقته من أشياء. عانيت الوحدة رغم تواجد عائلة زوجي إلى جانبي. كنت أبكي من شدّة شوقي لزوجي. كيف للعدالة أن تعوّض لي كل هذا»[37].

تحدثت أخرى عن ضياع حياة كاملة: «بعد طردي من التعليم. كنت تلميذة، وبعد أسابيع الإيقاف والتعذيب – وكانت تجربة مريرة – لم ألتحق بالمعهد مجددًا. ضاع حلمي، وأكثر ما يؤلمني أني فعلاً لم أكن منتمية كما أتى في محضر البحث، والتهمة باطلة أصلاً. ربما لو كنت عضوة [كذا] في هذا التنظيم الحزبي لخفف علي ذلك بعض الشيء. كم أمقت هذه الدولة، وكم أحزن لِما آلت إليه وضعية الضحايا»[38].

صرّحت ضحية أخرى بأنها أفنت سنوات عدة في العمل في سوق الخضار: «وسط الرجال كنت أنهض من الفجر. تعبت وأُنهك جسدي ومرضت كثيرًا. لن أسلم في حقي في التعويض المالي، ولا في أي شيء آخر، فما عانيته لا يقدّر بمليمات، لست متأكدة أني سأستلمها»[39]. كان الحديث في هذه النقطة يجري في جو من التوتر الكبير، ومن الحماسة الغالبة على بعض الضحايا اللاتي استعملن للتعبير عددًا من الكلمات الكثيفة المعنى والعنيفة أيضًا.

على الرغم من اتفاق أغلب الضحايا في هذا الرأي السلبي حول التعويض وجبر الضرر، فإن من بينهن (ثلاث نساء) اعتبرن أن العدالة الانتقالية في تونس أنجزت «أشياء إيجابية عدة خاصةً في الإحاطة

(35) المرجع نفسه.

(36) ش. 57 عامًا.

(37) ر. 54 عامًا.

(38) ص. 45 عامًا، تعرضت للإيقاف في عام 1992، مقابلة شخصية، نابل، 2019/2/5.

(39) ح. 59 عامًا، قضت شهرين في السجن، وقضى زوجها عقوبة طويلة، حلقة تركيز، تونس، 2019/2/3.

بالضحايا وتوجيه من يستحق منهن إلى العلاج المختص»[40]. وفي الوقت نفسه، تُجمع الضحايا في تصريحاتهن، من دون استثناء، على الحاجة الملحة إلى الحديث مع اختصاصيين وأطباء نفسانيين بشأن ما يخالجهن ومعاناتهن.

يبدو بيّنًا أن التجارب الشخصية في العنف والتحرش والتعذيب، وما خلّفته من آثار نفسية وجسدية، تحتاج إلى المعالجة والمرافقة الميدانية والعملية. فالأسرة ومؤسسة العمل والحزب والجمعية غير قادرة، بوصفها مؤسسات، وغير مؤهلة، بوصفها تنظيمات، على تمكين الضحايا من مثل هذه الخدمات. وعمومًا، تواجه النساء الضحايا في المستوى العائلي والمجتمعي ثقافة لا تشجعهن على الإفصاح عن مشاعرهن بوصفهنّ ضحايا، بل إنها تصدّ الحديث وتمنعه. كما تتكثف هذه الممانعة مع «عالم المركزية الذكورية ومنطقيته المنحازة والصارمة»[39]. ويحيلنا هذا إلى قدرات المؤسسة الاستشفائية[40] – وهي على ما هي عليه من تراجع الخدمات وسوء نوعيتها وتلاشي الموارد المالية – والسياسات العمومية في قطاع الصحة، على الاستجابة لمثل هذه الانتظارات.

ب. في كشف الحقيقة

يُقصد بكشف الحقيقة بحسب العدالة الانتقالية تحديد كل الانتهاكات وضبطها ومعرفة أسبابها وظروفها ومصدرها والملابسات المحيطة بها والنتائج المترتبة عليها. وفي هذا الباب تُقرّ أغلب الضحايا بأن هيئة الحقيقة والكرامة أنجزت عملاً كبيرًا «للتعريف بقضية الضحايا النساء وكل ما تعرّضن له من انتهاكات». كما أشارت أخريات إلى «أن الحصص التلفزية وجلسات الاستماع للضحايا مكّنت الرأي العام من معرفة الحجم الحقيقي للجرائم التي ارتكبت في حق الكثيرات من نساء هذه البلاد»[41].

تعتبر الضحايا في تصريحاتهن أن العدالة الانتقالية نجحت كثيرًا في هذه النقطة، ولا سيما في التعريف بالأحداث التاريخية، وأنهن استفدن أيضًا من التعرّف إلى حالات مماثلة، أو مشابهة لوضعياتهن، وكسر عزلتهن، والتعرف إلى حقائق مهمة تهم تاريخ تونس واكتشاف بعض أسماء المسؤولين في الدولة. تقول إحدى الضحايا إنّ الاتصال بإدارة الهيئة ومصالحها الجهوية مثّل «أوّل فرصة للتعريف بقضيّتي دون خوف والحديث في التفاصيل، حتى إنني مع بعض الأصدقاء كنت حريصة على كتمان بعض التفاصيل، لكن إيداع ملفي والاستماع إلى قصتي شيئان أعتز بهما»[42].

(40) ع. 56 عامًا، هاجر زوجها في بداية التسعينيات، وتعرضت للمساءلة البوليسية عدة مرات. طلبت الطلاق في سياق ذلك، وحصلت عليه، مقابلة شخصية، منوبة، 2019/2/6.

(39) علي عبود المحمداوي (تحرير)، **الفلسفة والنسوية** (الرباط: منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف؛ الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013)، ص 15.

(40) حوّلت هيئة الحقيقة والكرامة بعض الملفات إلى مؤسسة نبراس.

(41) ص. 45 عامًا.

(42) ح. 59 عامًا.

ج. المحاسبة للحيلولة دون الإفلات من العقاب أو التملّص من المسؤولية

اتفقت نساء العينة كلهنّ على أن العدالة الانتقالية فشلت في محاسبة المسؤولين، سواء أكانوا في الأمن أم في قطاع الاقتصاد والمال، أم مسؤولين سياسيين سابقين، وأنها فشلت في إجبارهم على الاعتراف بما اقترفوه في حق الضحايا، وخاصة في حق النساء الضحايا.

تعتقد ضحايا كثيرات أن المسألة حُسمت وأنّ مرتكبي الانتهاكات لن يتعرّضوا لمحاسبة جدّية ومسؤولة. وتذهب بعضهن إلى أن «الأمور حُسمت سياسيًا عبر تفاهمات معيّنة بين بعض الأحزاب»[43]. وبسؤالنا عن مثل هذا الاستنتاج، لم نظفر عند صاحباته بحجج قطعية، بل كان الأمر مرتبطًا بتحليلهن وقراءتهن لمسار الأمور واستنتاجات لتحوّلات سياسية.

تذهب بعض الضحايا إلى حد اعتبار أن الهيئة تواطأت في هذا الشأن، وقدّمت تنازلات، ورضخت لضغوط معيّنة من أطراف حزبية ورسمية. ما يعنينا هنا ليس وجاهة التحليل أو عدمها، بل ما يرمز إليه هذا الخطاب عند الضحايا من قطيعة يعشنها ذهنيًا ووجدانيًا مع مخرجات العدالة الانتقالية؛ إذ صرّحت إحداهن قائلةً: «أعتبر نفسي كنت ساذجة مرتين: الأولى حين اعتقدت في 1987 بكل جوارحي أن البلاد ستتغير نحو الأفضل، ثم دفعت وعائلتي ثمنًا باهظًا في 1991. سذاجتي الثانية أني فرحت في 2013 إلى حد لا يوصف بمسألة العدالة الانتقالية، وها هي لا تتمخض على شيء ذي قيمة. إنهم يتجولون أحرارًا وكأن شيئًا لم يكن»[46].

لا تحرص الضحايا على الاعتراف القانوني الشّكلاني بهن فحسب، بل على الحصول على اعتراف يمكّنهن من استعادة الاعتبار الكامل أيضًا، إضافة إلى أن يعشن هذا الاعتراف كلّيًا في كل أركان الحياة اليومية. وهو ليس اعترافًا من هيئة ما، ولا من جهاز ما، بل من الدولة، ومن المجتمع كلّه. فأهمية هذا الاعتراف «تكمن في قدراته على كشف ما تم من نزاعات اجتماعية وعلى حلّها»[47]. ويتطلّب تحقّق الاعتراف تحوّلات اقتصادية واجتماعية، ومن ثمّ سياسية أيضًا، و«هذا ليس متعلّقًا بالنظرية، بل رهين الصراعات الاجتماعية المقبلة»[48].

خامسًا: في ما يعنيه عسر تحقق انتظارات النساء الضحايا

تستند العدالة الانتقالية إلى جملة الآليات المفعّلة في اتجاه إيجاد حلول قانونية وسياسية ونفسية وأخلاقية تهدف إلى إرساء مبادئ العدل والعفو والمصالحة وكشف الحقيقة، وكل ذلك من أجل إعادة بناء علاقات سياسية للأفراد مع الدولة وتفعيل دور مجتمعي جديد للدولة نفسها. ومن خلال هذه الزاوية، تبدو الآثار العلاجية المستهدفة والمنتظرة جليّة. ونعتقد في هذا الاتجاه أن الأهداف الرئيسة

(43) هـ. 56 عامًا.

(46) ر. 54 عامًا.

(47) Axel honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Pierre Rusch (trad.) (Paris: Éditions du Cerf, 2002), p. 194.

(48) Ibid., p. 214.

للعدالة الانتقالية تقسم دائرتين؛ فالأولى تعنى بالمصالحة بين أطراف النزاع والأهالي أو الضحايا عبر الاعتراف والمحاسبة، أما الثانية فتتجه إلى إصلاح المؤسسات والقوانين؛ لضمان عدم تكرار الانتهاكات، وإحلال سلم اجتماعي دائم.

يتّضح جليًا أن إحدى النتائج المرجوّة هي إحلال كرامة الضحايا وإرساء علاقة ثقة بين الأطراف المتنازعة، من دون أن يعني هذا الأمر إفلاتًا من العقاب. ومن زاوية التحليل هذه، تتحوّل العدالة الانتقالية إلى أحد أهم الأسس النظرية المفترضة لدولة القانون، خصوصًا بالنسبة إلى الدول التي تمر بسياقات انتقالية، والتي هي بصدد إعادة بناء مؤسساتها السياسية. وهكذا، نفهم علاقة انتظارات الضحايا بالمنجزات المفترضة للعدالة الانتقالية وأحكامهن على ما أُنجز فعلاً. لذلك نحن لا نسائل الأركان القانونية لهذه العدالة، بل ننظر في ما أنجزته عمليًا للضحايا النساء، والوظائف الاجتماعية المنتظرة لهذه الإنجازات، وتداعياتها الفردية على الواقع الحياتي لكل ضحية.

نعتبر هذه الإنجازات العملية المفترضة جزءًا من إعادة بناء لممارسات الدولة تجاه مواطنيها وإعادة تأسيس لروابط ووضعيات نسائية في المجتمع ولأدوارهن داخل البنى والمؤسسات الاجتماعية. لذلك، فإن الإخلال في تحقيق الانتظارات المشروعة لهن ليس فشلاً في اشتغال العدالة فحسب، بل إنه فشلٌ أيضًا في تأدية كل هذه الأدوار خاصةً، وإعاقة إنجاز التحوّلات المنتظرة منها.

أحد المخاطر الكامنة في استكمال مسار العدالة الانتقالية يتمثل في حصر جبر الضرر ومرافقة النساء الضحايا في بُعده الطبي النفساني العلاجي، على الرغم من أهميته البالغة. فإلى جانب أن أغلب الضحايا لم يستفدن من مثل هذه المرافقة - بل منهن من توفّين ومنهن من كنَّ في حالة مرضية شديدة - فإن هذا الجانب ما زال معطّلاً وبطيئًا جدًا. والاكتفاء بهذا الجزء سوف يعرقل خلق الديناميات السياسية والاجتماعية الدافعة إلى التحول «الإيجابي»، في حين نفترض أن آليات العدالة الانتقالية تُمكّن النخب النسائية من رأس مال رمزي من شأنه المساهمة في دعم تبوّئها الممكن في قيادة مراحل انتقالية، ومن ثمّ الانتقال بالنساء الضحايا - أو بعضهن - من ضحية تنتظر التعويض إلى نخب قيادية.

إن لجان التقصّي والمرأة والاستماع، وغيرها من لجان العمل المفعّلة في إطار اشتغال العدالة الانتقالية، ليست مجرد لجان فنية تشتغل وفق نظام داخلي وضوابط مرجعية فحسب، بل يجب تفعيلها باعتبارها فضاءات ودوائر اجتماعية وسياسية تمثّل محرّكات لديناميات نسوية جديدة مؤدية إلى وساطة قادحة، وممارسات مجتمعية جندرية، وأدوار تجديدية جريئة ومنوعة تقطع مع منطق الاستبداد الذي عانته نساء كثيرات في المجتمع التونسي. وفي الوقت نفسه، لا تخلق هذه الأدوار والفضاءات مساحة نقدية كبيرة للدفاع عن حقوقهن فحسب، بل إنها تخلق أيضًا إمكانات لـ «استنباط نظام الشراكة والمساواة ضمن الوسط المجتمعي والسياسي والثقافي، وإعادة تقويض نظام المعرفة والاهتمام بقضايا وأفكار فلسفية لم يُلقَ الضوء عليها مسبقًا أو تم التستر عليها»[49].

(49) رفقة رعد، «النقد الثقافي والنسوية: محاولة في تأسيسات فلسفية خارج النسق الذكوري»، في: المحمداوي، ص 167.

لذلك اعتبرنا أن عُسر الانتقال الديمقراطي، والصعوبات التي واجهها مسار العدالة الانتقالية، حالاً دون التحقيق الكلي لانتظارات النساء الضحايا، ومنعَا أيضًا إنتاج مشروع قاطرة لتحول اجتماعي لوضعية النساء عمومًا. نقول هذا على الرغم من الأهمية الفائقة في ما يخص ما أنتجته اللجان من تقارير بشأن الانتهاكات التي وقعت للضحايا، وتحديد المسؤوليات، واقتراح إصلاحات هيكلية وإجرائية، إلى جانب الأهمية الفائقة لكتابة الذاكرة، و«دور هذا على المستوى البعيد في بناء مصالحة داخل مجتمع أدماه الاستبداد»[50]. لكن علينا أن نتنبه إلى أن هذا البناء يستند إلى عملية سياسية بامتياز، ذلك أن «العدالة الانتقالية لن تكتفي بإعادة تنظيم العلاقات البشرية، بل يفترض أنها ستخلق من جديد تحوّلاً سياسيًا عميقًا يمس رهانات الذاكرة والهوية»[51].

إن كشف حقيقة ما تعرّضت له النساء الضحايا، من أجل الشفاء من انتهاكات منوّعة، لا يعني البتة أنهن تماثلن إلى الشفاء، ولا يعني أيضًا تعافي المؤسسات السياسية – المعنية بالإصلاح. ويتطلّب هذا أن تتحول حقيقة الانتهاكات إلى «تاريخ عام» تمتلكه المجموعة الوطنية والرأي العام، وهذا يستلزم الإشهار وتكرار الإعلام به عبر إقامة ندوات، مثلاً، وإدراجه في برامج التعليم، وجعله موضوع أعمال فنية، وغير ذلك من أشكال الوساطة الاجتماعية.

لإنجاح هذه العملية، يتطلّب الأمر انخراطًا تامًّا من المؤسسات السياسية وخلق رأس مال ثقة دائمة لدى النساء الضحايا في توجّهات مسار العدالة الانتقالية ومخرجاتها. ما تقصّيناه عمليًا هو أنّ شرطَي الانخراط والثقة لا يتوافران بدرجة عالية أو كافية. ويعود هذا في رأينا إلى ما قلناه سابقًا من أن تعثر الانتقال الديمقراطي لم يُمكّن مسار العدالة الانتقالية من قدرات سياسية تلزم الدولة بالانسياق في مثل هذه العملية. وكان من تداعيات هذا الأمر أنّ عمليات كشف الحقيقة والمحاسبة والمصالحة وجبر الضرر ومرافقة الضحايا وإصلاح المؤسسات لم تحظَ بآليات لازمة كي تتأصل وتتمتع بشروط الديمومة.

ففي حين نعلم من النساء الضحايا حقيقة الانتهاكات التي مورست في حقهن، لم تُكشَف هذه الحقائق كاملةً من زاوية من مارسها وأتاها. وفي الوقت نفسه الذي استمعنا فيه إلى ما تنتظره النساء الضحايا، لم يصاحب ذلك اعتذار واضح وصريح من المسؤولين عن الانتهاك الذين لم يحاسبوا إلى الآن، ورُحّلت ملفات بعضهم إلى دوائر قضائية مختصة سنكتشف لاحقًا مخرجات الأحكام ومنطوقها. في هذه النقطة تحديدًا، ومن دون أحكام استباقية أو تساؤلات نافية قدرات القضاء الحقيقية، نتساءل عن الدلالات التي يعنيها غياب العديد من المسؤولين – المعنيين المدرجين في هذه القضايا – عن الحضور، خاصةً بحجة عدم استلامهم استدعاءً في هذا الشأن. نتوجس من أن تكون قد سُوّيت لهم حلول سياسية تستند إلى حجة صحة الإجراءات، أو أن يستفيد بعضهم من الإخلاء.

(50) Kora Andrieu, "Confronter le passé de la dictature en Tunisie: La loi de ‘justice transitionnelle’ en question," *Observatoire des mutations politiques dans le monde arabe* (Paris: Institut de Relations Internationales et Stratégiques (IRIS), 2014), p. 2.

(51) Ibid.

من زاوية التحليل هذه، يساهم الترابط المتين بين البعد السياسي والبعد الأخلاقي لمسار العدالة الانتقالية في كشف مسارات كاملة من التاريخ السياسي والاجتماعي للنساء والبلاد منذ الاستقلال. فهذان البعدان هما شرطًا نجاحٍ في تأمين عدم تكرار الانتهاكات، ويمثّلان عاملَي تغذية لتحوّل البنى الاجتماعية في اتجاه القطع مع إمكان إعادة إنتاج الاستبداد المجتمعي والسياسي تجاه النساء، إضافة إلى عائداته الشفائية الفردية على المرأة الضحية.

سادسًا: في تداعيات تعثر الحصول على الاعتراف

نعتقد اعتقادًا جازمًا أن عدم كشف الحقيقة كاملة ستكون له مضاعفات فردية وجماعية وسياسية بالنسبة إلى النساء الضحايا. فمن جهة أولى، لن تشفى الصدمات الفردية، ولن تتقلّص المعاناة، بل ستتأذى صاحبته مجددًا، ولن تكون أي مرافقة طبية ونفسانية موجّهة إلى الضحية ناجعة أو ناجحة. ومن جهة ثانية، ستتكون مصادر جديدة للإحباط، تتغذى من سياق سياسي شرّع عدم العقاب وأنتج السبل السياسية للإفلات منه. ومن جهة ثالثة، سيتحوّل الإفلات من المحاسبة لدى أصحابه إلى نوع من البطولة التي تستقوي من القدرات على المواجهة والممانعة والصد والمقاومة، بل يمكن أن يتحوّل هذا الأمر إلى رصيد سياسي يسوّق لشرعية رمزية. لذلك، فإن إحدى الوظائف الاجتماعية والسياسية للاعتذار والمصالحة، تكمن في خلق آليات عملية تمنع خطر هذا التحول الفعلي والرمزي، وتستنزف إمكانات تحققه. وفي الوقت نفسه، تمنع هذه الوظيفة أن يتحوّل مسار العدالة الانتقالية إلى منتج لاستبدال الأدوار والاستبداد بين النساء الضحايا وجلّاديهن وتغيير وضعيات الخضوع والهيمنة بينهما، ويستحيل الأمر إلى مواجهة بين فئتين وموقعين، إضافةً إلى خطر ما يصاحب ذلك من اصطفاف مجتمعي واجتماعي وسياسي في قطبَي النزاع وتأسيس شرخ لا يمكن تجاوزه.

لا شك مطلقًا في الأهمية العلاجية والطبية للكلمة والقول والإفصاح والسرد، لكن نعتقد أن على العدالة الانتقالية أن تُدرِج هذه المقاربة في إطار أشمل من كشف الحقائق، وأن تتسلح بمجهود استنباطي وبقوة الاقتراح في إيجاد أنماط تفاعل مع خصائص الواقع التونسي، وذلك من خلال مقاربة تؤكد «إيلاء المكانة المركزية لتحميل المسؤولية الفردية لمن انتهكوا حقوق الإنسان»[(52)].

إنّ لعدم كشف الحقيقة كاملة مضاعفات اجتماعية أيضًا بالنسبة إلى النساء الضحايا. فعدم الاعتراف الكامل بما عانينه سيبقي بعضهن في حالة فقر وخصاصة وسيضاعف هذه الحالة، على نحو خاص، بالنسبة إلى اللاتي يعشن هشاشة مهنية واجتماعية أصلًا. لمسنا مثل هذه الأمثلة لدى بعض أفراد العينة التي اشتغلنا بها في دراستنا هذه. وإن خسارة الشغل، وفقدان مورد الرزق، وتراجع مصادر الدخل، عوامل يجب أن تخفت أو تزول بانتفاع الضحايا بالتعويض المالي، أو باسترجاع خسارة رأس مال أو عقار افتُك، أو بإعادة التأهيل المهني. ويفترض أن تتمكّن العدالة الانتقالية من جبر الضرر من

(52) Lætitia Bucaille, "Vérité et réconciliation en Afrique du sud: Une mutation politique et sociale," *Politique Etrangère*, no. 2 (2007), p. 314.

جراء ما وقع من جريمة اقتصادية تجاه الضحايا. ولكل تعثّر أو فشل في هذه المهمة آثار تُعمّق فشل النساء الضحايا في استعادة حياتهن، وتعميق لما سيواجهنه من عقبات في ذلك. ويفسر بطء العدالة الانتقالية الشديد في إنجاز هذا التعويض عدم رضا الكثيرات عن منجزاتهن العملية. ونتساءل أيضًا عن الإمكانات الحقيقية للنساء الفقيرات في الانتفاع بمردود التعويض في سياق تتفاقم فيه الفوارق الاقتصادية بين الفئات الاجتماعية وكيف يمكن أن يتجذّر الاعتذار والمصالحة «في إطار من مثل هذه الفوارق الصارخة»[53].

لا نقصد رهن العدالة الانتقالية بخيارات تنموية وسياسية لم تسطّرها، فهذا سيكون مصادرة على المطلوب تجاهها. ما نعنيه هو الانتباه إلى أهمية النتائج الاقتصادية المحتملة بشأن وضعيات الضحايا الاجتماعية وإدراك مستوى العدالة الاجتماعية في مخرجات العدالة الانتقالية التي يمكن أن تقود «إلى وضع ذي توقعات أفضل بكثير بالنسبة إلى الأسوأ حالًا»[54] من بين النساء الضحايا.

نتساءل مثلًا عن المعنى الحقيقي في عدم حصر أجهزة الدولة الرسمية القائمةَ النهائية لشهداء الثورة وجرحاها، ونتساءل أيضًا عن دلالات تلكُّئِها في التعامل مع قائمة الطلاب المفروزين أمنيًا، وعن التداعيات الاقتصادية والاجتماعية لكل هذا على المعنيين من الضحايا. ونتساءل إن كان يوجد من وراء هذا الإفراط في التأخير منطق ما لمقايضة مالية واقتصادية وتقليص التعويض أو حتى التملّص منه. أليس في هذا التأخير تعتيم ونقض لوضعية الضحية ونزع لشرعيتها؟ بل أليس في هذا التأخير تأسيس جديد لوضعية الإقصاء الاجتماعي وتأسيس لانشطارات وتشظٍّ داخل صفوف الضحايا.

سابعًا: ضحايا متوهّمات؟

أشرنا من قبل إلى أن النساء الضحايا - على الأقل غير الراضيات عن مخرجات العدالة الانتقالية - لم يستطعن التكتل والتجمع من أجل خلق قوة ضغط تدفع في اتجاه تكريس مطالبهن. ظلت احتجاجاتهن ضعيفة من دون تأثير وصفوفهن مشتتة. تُصرّح إحداهن[55] في شريط فيديو قائلة: «كان أملي بعد خروجي من السجن وما تعرض له أبي من مضايقات أن تنصفه العدالة [...] أستهزئ بمقرر جلسة الاستماع [...] ونسترجع حرقة العائلة. أبي المتوفى وضعوا له ملف التأهيل النفسي والتغطية الصحية وهو متوف [كذا]. هل سآخذ له هذا الملف إلى القبر [...] حتى الاعتذار لن يحصل له [...] حرقتي أيضًا على السجينة التي دخلت السجن وتركت رضيعها، وزوجها موقوف [...] مجرد ورقة اعتذار [...] ماذا سيعيد لها الاعتذار [...] تجاوزات واقعة في الهيئة [...] أنا أتيت إلى الجلسة لأنه كانت لي ثقة فيك [...] حسبي الله في كل زوجة، وفي كل أم أتت لتأخذ مقررها ووجدت خيبة أمل [...]

(53) Ibid.

(54) صموئيل فريمان، **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجًا**، ترجمة فاضل جتكر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 289.

(55) ب. ب. ضحية كانت من ضمن الذين تدخلوا وأدلوا بشهادتهم خلال جلسات الاستماع العلنية المفتوحة التي نظمتها هيئة الحقيقة والكرامة.

حسبنا الله في كل زوجة وقع التحرش بها [...] وفي كل تلميذة انقطعت عن دراستها [...] أناس يتباهون أنهم تحصلوا على 87 نقطة، وهم لم يتعرضوا ليوم واحد من الإيقاف [...] وآخرون لم تعطهم أنت حقهم [...] يا للعار [...] أستهزئ بهذه العدالة الانتقالية [...] لم ينفعني مقرري، ولن ينفعني، إنه في الخزانة»[56].

تصريح يحمل دلالات كبيرة في ما يخص تقييم الضحايا لما حصلن عليه، مقارنة بما كُنّ ينتظرنه. تكمن أهميته في صراحة التعبير، وفي تعرض صاحبته لنوعية مخرجات عمل الهيئة. نتفاعل معه بكل احتراز وتحفظ علمي، على الرغم من انعدام ما يمكن أن يكون عنصرَ تشكيك، أو نفيًا لمحتوى التصريح. إلى جانب ذلك، نحن لسنا نتعرض بالتحليل في هذا الموضع لكيفية احتساب عدد نقاط ملف كل ضحية، ولا إلى طريقة الاحتساب أو معاييره أو المؤشرات المعتمدة في ذلك.

اهتمامنا منصبٌّ على مدلولات عدم رضا ضحايا كثيرات عن الإنجازات العملية للعدالة الانتقالية. فتصريح كهذا ينسف عمليًا كل النتائج الإيجابية المحمولة في جلسات الاستماع الأولى الراوية لقصص الضحايا، والكاشفة لما تعرضن له من انتهاكات، وذلك اعتبارًا لما فيه من وجع وخيبة أمل تجاه ما حصلت عليه الضحايا، بل رفض قاطع له أيضًا. يُصبح التصريح بالحقيقة من درجتين، وكلتاهما مؤلمة للضحية: الأولى حين تروي مأساة وانتهاكًا، والثانية حقيقة الخيبة من مسار العدالة ومن إنجازاتها. نحن أمام انقلاب أثر الحديث والإفصاح؛ فبعد توقع تمكين الضحية من تضميد جراحها وإعانتها على بداية تجاوز معاناتها، نجد أننا أمام عودة ألم جديد من مصدرٍ ثانٍ.

إن ما يعنينا هنا ليس التحليل النفساني، بل أهمية الآليات المعتمدة للاستماع للضحايا في رهاناتها المتعلقة بتوظيفها في كشف الحقيقة وإعادة الاعتبار إلى النساء الضحايا. فالاعتراف بما تعرّضن له يمكن أن يحقق عندهن بعض الرضا في مرحلة أولى. لكن إن لم يصاحب ذلك تعويض حقيقي لمصابهن وجبر في مستوى ما وعد به النص القانوني، فسيتحول ذلك إلى مصدرٍ ثانٍ من الألم والإحباط والغضب، مع تداعيات مهمة في مستوى كل مسار المصالحة.

يتكثف هذا الإحباط، خصوصًا لدى الضحايا اللاتي كُنّ قبل انطلاق مسار العدالة الانتقالية في وضعية فقر أو خصاصة أو هشاشة اجتماعية، ولا يتمتعن حين بداية عمل المسار بإمكانات الولوج إلى الشبكات السياسية، وإلى مراكز القرار السياسي ومنافذ السلطة بأنواعها؛ ما يمنعهن من أدوات الدفاع أكثر عن مصالحهن بصفتهن ضحايا، ويُعمّق سلبيًّا وضعياتهن، ويزيد من حظوظ تعرّضهن للإقصاء الاجتماعي مرة أخرى، ويتلاشى إمكان تمتّعهن بحقوقهن الاقتصادية والاجتماعية المفترضة. ولا يخلو مسار العدالة الانتقالية من خطر أن يُنسج لهن سُلّم تراتبي، تتحوّل بموجبه مطالبهن إلى ذات أولوية وأهمية، وأخرى دون ذلك.

(56) تصريح متوافر على حساب الفيسبوك للضحية المعنية. يُنظر:

Besma Balai, *Facebook*, 24/5/2019, accessed on 13/12/2020, at: https://bit.ly/2EOvGUv

يحيلنا هذا أيضًا إلى التساؤل عن مدى ملاءمة الآليات المعتمدة في مسار العدالة الانتقالية في تونس لمتطلّبات وضع خصوصي، وكيفية تجاوز نقاط ضعف التجارب الدولية السابقة في هذا المضمار. كما نتساءل عن نوع ارتكازات مشروع العدالة والقواعد التي بُني عليها في مواجهة أنواع عدة من الأخطار المحدقة به منذ لحظة انطلاقه، ونتساءل خاصةً عن نوع الموارد التي عُبّئت لمثل هذا المشروع والتصورات السياسية التي صيغت له منذ بداياته، والقدرات الحقيقية للفاعلين المسؤولين عن إدارته وتنفيذه.

ثامنًا: خبايا صراع الاعتراف

تشير كل النصوص المؤسسة للعدالة الانتقالية ومواثيقها وإجراءاتها التنفيذية إلى تحقيق كشف الحقيقة والمساءلة والمحاسبة والمصالحة وإصلاح المؤسسات السياسية. لكن هذه الأهداف، على أهميتها، تصب في اتجاه القطع مع تجربة الاستبداد السابقة، وضمان عدم تكرارها عبر تأصيل انتقال مجتمعي ومؤسساتي إلى نموذج مجتمع ديمقراطي وعادل. ومن السذاجة ظن أن هذا الانتقال سيكون في اتجاه متسلسل غير متقطع، ومن دون عقبات أو صراعات اجتماعية. وكانت إحدى المهمات المفترضة للانتقال الديمقراطي في تونس المساهمة في التأسيس لتحقيق أهداف العدالة الانتقالية المعلنة، وكان من المفترض أيضًا أن تستفيد النساء من نتائجه. لقد كان الأمل معقودًا بقدرات الانتقال على تأمين حُسن سير مسار العدالة الانتقالية، وبقدرات النخب السياسية القائدة له في تأمين غلبة المشروع الديمقراطي وضمان تحقيق الأهداف الاجتماعية والسياسية المعلنة لهذه العدالة.

يبدو أنّ هناك اكتفاءً ما بـ «تثمين الجلسات العلنية وشهادات الضحايا التاريخية وأهمية طقوس التعاطف تجاههم»[57]. وفي الوقت نفسه، وأمام غياب شبه تام لاعتراف من قام بالانتهاك وغياب اعتذار علني منه، يصبح عسيرًا على العدالة الانتقالية أن تتمكّن من رأسملة هذه الشهادات في اتجاه إعادة كتابة تاريخ الضحايا والتاريخ السياسي والاجتماعي للبلاد. وربما ما زال مبكرًا جدًّا صوغ حكم تقريري كهذا، لكن لا نرى إرهاصات عكس ذلك. وعلى الرغم من بعض المحاولات في خلق رمزيات جديدة للانتقال الديمقراطي في محاولته إصلاح المؤسسات (إعادة دهن دهليز وزارة الداخلية، أو فتح سجن الرومي إلى ما يشبه المزار)، فإن مسار العدالة الانتقالية يواجه عدم انخراط أجهزة الدولة في عملية الإصلاح. وما زال التاريخ الرسمي والمكتوب يتعامل مع ما تعرّضت له النساء الضحايا كأنه حادث عرضي، وما زالت الدولة تماطل وترفض الانخراط في إعادة كتابة تاريخها السياسي. وتحوّلت إعادة كتابة التاريخ السياسي للدولة الوطنية إلى جدل سياسي واسع[58] بين النخب السياسية والجامعية التي رفض قسم مهم منها هذه العملية، متعذّرًا بأسباب علمية، في حين كان رفض بعضها الآخر ترجمة لضغط مارسته قوى سياسية. وليس في ذلك حجة أدلّ ولا رمزية أقوى تشيران إلى أهمية الرهان المحمول على إعادة كتابة التاريخ وأثره في صنع الذاكرة.

(57) Sandrine Lefranc, "La professionnalisation d’un militantisme réformateur du droit: L’ invention de la justice transitionnelle," *Droit et société*, vol. 3, no. 73 (2009), p. 567.

(58) بعد دعوة رئيسة هيئة الحقيقة والكرامة إلى ذلك في آذار/ مارس 2017.

يشير مخاض مسار العدالة الانتقالية العسير والمتواصل بصفة صريحة إلى أهمية الديناميات السياسية المختلفة التي يواجهها، خصوصًا في ما يهم افتكاك الاعتراف التاريخي الصريح بالنساء الضحايا. فمن جملة ما يعنيه هذا الاعتراف أنّ هناك جانبًا آخر لتاريخ المرأة السياسي، ولا سيما أنها كانت دومًا موضوع تسويق لمنجزات الدولة الوطنية منذ الاستقلال. ولا يشك مؤرخ في مثل هذه الإنجازات، لكن الوقائع التي نظرت فيها العدالة الانتقالية - وما زالت - والممتدة طوال الستين سنة الماضية، إضافة إلى عشرات ومئات الشهادات التي تغطي كل هذه الحقبة، تثبت بوضوح أن الدولة الوطنية والراهنة مارست أشكالاً منوّعة تجاه النساء.

لم تواجه النساء الضحايا استبداد الدولة وعنفها المنظم فحسب، بل واجهن أيضًا صدى ذلك في مستوى البنى المجتمعية الثقافية والذهنية العميقة. لذلك، فإن عدم الاعتراف بهذا التاريخ السياسي والمجتمعي يبقي الذاكرة مخصية، ويحول دون بنائها الجديد، ويمنعها من التشكل في اتجاه الانخراط الكامل في تركيز المؤسسات الديمقراطية المانعة لتكرار الانتهاك، وهي من أصل مهمات العدالة الانتقالية. وهذا سيمنع النساء أيضًا من أن يكنّ فاعلات كاملات، يؤدّين أدوارهن بتساوٍ مع باقي الفاعلين في مجتمع يفترض أنه عادل، أو أنه يرغب في أن يكون كذلك.

تاسعًا: في شرخ الانتظارات والاعتراف المنقوص

تفيد أدبيات علم الاجتماع والسياسة والتاريخ والأنثروبولوجيا أن نجاح التحوّل إلى مجتمع جديد يستلزم مشروعًا متفقًا عليه، وتؤكد هذه الأدبيات القِيمةَ الجوهرية لمخيال النخب في صوغ الأركان الأساسية لهذا المشروع وقدراتها التعبوية حوله، وأثر فعلها السياسي في قيادة الانتقال نحوه، وفي مواجهة ما يمانعه أو يحول دونه.

ربما لم يستفد مسار العدالة الانتقالية في تونس من وجود هذه الشروط، أو المواصفات، وظلت النساء الضحايا مشدودات إلى انتظارات لم يلائمها التحوّل السياسي الذي حصل. ظلت هذه الانتظارات حبيسة فضاءات عامة (ساحات وقاعات ومكاتب)، ومطلبية الاحتجاج (اعتراض بعض الجمعيات ومجموعة المفروزين أمنيًا وتجمعات عائلات الشهداء والجرحى)، واشتغال الذاكرة بمجالات رمزية ووظيفية ومادية (قاعات الاستماع، المحاكم، قاعات الهيئة)، ولم يشاركها فيها المجتمع كله، في حين أن هذا شرط انتشارها وتأصلها بوصفها ذاكرة، كما يبيّن بيار نورا[59].

لم تتمكن النساء الضحايا من أن تنقل حصيلة أعمال اللجان ومخرجات أدوارها إلى «المجال الرسمي بأشكال رسمية»[60] يتيح تبنّيها رسميًا في بناء سياسات عمومية، وقد عطّل هذا الأمر بصورة واضحة قدرتها على خلق إلزامية سياسية لصانعي القرار وواضعي هذه السياسات. وتبعًا لهذا، اكتفت النساء الضحايا بإدراجهن في جداول أعمال وبذكرهن في توصيات شكلانية مصحوبة بتعداد ما يجب أن يتمتعن به.

(59) Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Bibliothèque illustrée des histoires (Paris: Gallimard, 1997).

(60) Pierre Bourdieu, *Sur l'état* (Paris: Raisons d'agir; Éditions du Seuil, 2002), p. 50.

في الوقت نفسه، نعتقد أنه يجب عدم النظر إلى حصيلة ما انتفعت به النساء الضحايا باعتباره أحد أوجه فشل، بل الأهم هو مدى تطابق ما نصّت عليه قوانين العدالة الانتقالية من حقوق، وما دعت إليه مع أُفق الانتظارات ونوعها. فهذه الأخيرة، على الرغم من تشابهها، تبقى مختلفة من ضحية إلى أخرى، ويتموّج تقييمها بتغيّر ملامح الضحية، وتاريخها، وموقفها السياسي، وخلفيتها الأيديولوجية، ووضعيتها الاجتماعية، ونوع الانتهاك الذي تعرّضت له وما خلّف من أضرار.

اشتغلت العدالة الانتقالية متأثرة بقدرات المشرفين عليها وبتوجّهاتهم الحقوقية والسياسية والحزبية والأيديولوجية. وليس مؤكدًا إنْ كانت هذه الملامح غير مؤثرة في مسار الأعمال، على الرغم من الشروط القانونية الواجبة في الترشح للعمل في هيئة الحقيقة والكرامة. كما أنه من الصعب رصد تأثيرات ملامح النخب الصاعدة الجديدة وطبيعتها في المخرجات العملية بشأن تحقيق الاعتراف للضحايا النساء خاصةً. ربما يفيدنا هذا بوصفه من جملة العوامل التي تفسر رفض بعض الضحايا التقدم بملفاتهن إلى العدالة الانتقالية. ويعني عدم تحقق الاعتراف، أيضًا، أن جزءًا من الذاكرة الوطنية «سيموت مع المجموعة التي تحمله»[61]، على حد تعبير موريس هالبواخ. وسيعرقل أمرٌ كهذا انخراطَ ضحايا كثيرات أخريات في المسار، خاصةً في ظل عجز العدالة الانتقالية عن التعرض للأسباب السياسية البنيوية والتاريخية المنتجة للانتهاك والاستبداد، على غرار عدد من التجارب الأخرى (الأرجنتين وتشيلي)، أو المساهمة في تغيير الهشاشة الاجتماعية لبعض الضحايا (أفريقيا الجنوبية خاصةً) ومرافقتهن اجتماعيًا، وإنجاز جبر للضرر لا يقف عند التعويض المالي. تكمن أهمية الاعتراف، المفترض حصول النساء الضحايا عليه من العدالة الانتقالية، في أنه إنصاف لهن في ظل غياب/ صعوبة الحصول عليه من الأشكال التقليدية للحياة الاجتماعية للضحايا، أو من مؤسسة العمل أو العائلة. ففي سعيهن لهذا، تواجه النساء الضحايا معارك وصدامات مع فاعلين اجتماعيين مختلفين ويواجهن عقبات منوعة للظفر بالتقدير والاحترام، إلى حدّ أن بعضهن لا يشعرن بأنّ لهن دورًا ذا شأن يؤدّينه. لذلك، ففي غياب الاعتراف الكامل، لا يمكن الضحايا وبعض النساء إلّا تذكُّر «أولئك الذين سبقوهم مثلما أنّ المَسك بحلقة سلسلة يعني المَسك بالقيد كله»[62]، وكأن الاعتراف استحال إلى شرط وجودهن المقبل.

نلاحظ في تصريحات الضحايا، وفي انتظاراتهن، الفروق المركزية والجوهرية بين منطق المؤسسات ومنطق الأفراد، وهي فروق معطّلة تُلقي بظلالها على مسار استكمال الاندماج للضحية المرأة بصفتها فاعلًا فردًا تبحث عن تحقّق كامل لفرديّتها، وهو الأمر المستحيل «من دون التبنّي المجتمعي الفعلي لهذه القوانين. لذلك، فإن تطوير التشريعات، أو الممارسة الفعلية للحريات، ليسَا وضعًا متحققًا ثابتًا أو خاليًا من التنازعات، فكلاهما يتطلب جهودًا وتعبئة مطلبيات، فرديةً كانت أم جماعيةً، تدخل في صدام وتفاوض مع القوى الموجودة»[63].

(61) Maurice Halbawchs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: PUF, 1952).

(62) Maurice Halbawchs, *La mémoire collective,* 2ème ed. (Paris: PUF, 1968), p. 88.

(63) روضة القدري، «بروز الفرد في تونس: الخصوصيات والإشكالات»، **عمران**، مج 8، العدد 32 (ربيع 2020)، ص 105.

يبرز البحث عن الاعتراف بوصفه بحثًا عن محرك دافع لا يمكّنهن من «المشاركة في الحياة الاقتصادية العامة»، فحسب، بل «يصبح هوية اجتماعية حقيقية له القدرة الكبيرة في تحديد الانتماء»[64] أيضًا.

خاتمة

انطلق مسار العدالة الانتقالية في سياق انتقال ديمقراطي متعثر، وانطلقت أعمال هيئة الحقيقة والكرامة في جوٍّ من الصراعات السياسية العميقة، بين قوى حزبية، أنهكت نفسها في معارك لم يتمخض عنها منوال تنموي جديد، ولا تأصيل لثقافة ديمقراطية تثبت الاعتراف المتبادل بين الفاعلين السياسيين. كما واجهت العدالة الانتقالية صعوبات عدة ومنوعة حاولت الهيئة جاهدة مواجهتها، خصوصًا أنها لم تستفد دائمًا من مناصرة سياسية كاملة. وكان الدعم السياسي الذي وجّهته القوى الداعمة إلى العدالة الانتقالية قويًّا حينًا وخافتًا أحيانًا أخرى. ولم يستفد مسار العدالة من دعم أجهزة الدولة، بل إن جزءًا مهمًا من هذه الأجهزة استمات في عرقلته. وفي الوقت نفسه، كانت انتظارات الضحايا، خاصة منها انتظارات النساء الضحايا، قد لامست سقفًا عاليًا، لكنه مشروع بالنظر إلى أهداف العدالة الانتقالية المعلنة.

على الرغم من كل هذه العراقيل، نجحت هيئة الحقيقة والكرامة في إنجاز عمل ضخم، خاصةً في جانبه التوثيقي. وتزداد أهمية هذا الإنجاز باعتباره يحصل أول مرة في تونس. ويمكن أيّ متتبع موضوعي أن يوجه ملاحظات نقدية إلى إنجازات الهيئة، وطرائق اشتغالها، وأنماط تسييرها، وبعض التشنج الذي طبع بعض مواقفها. ويمكن أيّ بحث نزيه وعلمي أن يتطرّق أيضًا، عبر قراءات مختلفة، إلى أداء الهيئة في سياقات معلومة لم يكن لها إلّا أن تترك آثارًا في هذا الأداء.

لم يفلح الانتقال الديمقراطي في بناء علاقة جديدة بين المواطنين والمؤسسات السياسية، ولم يُفلح مسار العدالة الانتقالية في إعادة دفع هذه العلاقة وتنشيطها وتمتين الروابط الاجتماعية. ولم تنجح العدالة الانتقالية في جعل قضاياها محركًا لثقافة التضامن، أو جعل قضايا النساء الضحايا مدخلاً إلى إثارة قضايا المرأة وتأصيل معالجتها.

نعتقد أنّ مسار العدالة الانتقالية ونجاح إنجازاته مرهونان باستقلال القضاء ومكافحة الفساد وتأصل الممارسة الديمقراطية وانخراط كل الأحزاب السياسية في إرساء دعائم نجاحه. ويتجلّى بكل وضوح أن العدالة الانتقالية مشروع سياسي في الدرجة الأولى؛ ولذلك نعتقد أن نجاحها من عدمه ليس تطبيقًا لفصولها القانونية، بقدر ما هو أمرٌ مرتبط بالقدرات السياسية للفاعلين المختلفين وبإمكاناتهم في تعبئة موارد مختلفة تعينهم في التحكم في مجرى الأحداث وتوجيهها. ويرتبط هذا المشروع أيضًا بقدرات الفاعلين على التعبئة والحشد، ومهاراتهم التفاوضية، ونوع استراتيجياتهم المضبوطة للغرض، ونوع التنازلات التي يقدّمونها، وتوظيفهم مصادر سلطة ونفوذ بدت منذ اللحظة الأولى أنها غير متكافئة.

(64) Isabelle Leonetti–Taboada, "Intégration et exclusion," in: Vincent de Gaulejac & Isabella Taboada Leonetti (eds.), *Reconnaissances: La lutte des places* (Paris: hommes et perspectives, 1994), p. 57.

وهكذا نفهم بعض الأبعاد المتعلقة بمراقبة أعمال الهيئة وتخصيص موازنتها المالية ومساءلتها في التصرف المالي. فالعدالة الانتقالية لم تكن قطُّ مشروع هيئة بعينها، بل كانت مشروعًا مجتمعيًا، ولأن مسارها لم يكتمل، فإنه في ظل ما تحقق للنساء الضحايا يكمن الخطر في أن تتحول هذه العدالة إلى وَهْم.

المراجع References

العربية

العدالة الانتقالية بتونس: أسس نظرية، تطبيقات عملية وتصورات مستقبلية. ط 2. تونس: مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية، 2014.

فريمان، صموئيل. **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجًا**. ترجمة فاضل جتكر. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

القدري، روضة. «بروز الفرد في تونس: الخصوصيات والإشكالات». **عمران**. مج 8. العدد 32 (ربيع 2020).

المحمداوي، علي عبود (تحرير). **الفلسفة والنسوية**. الرباط: منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف؛ الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013.

المليتي، عماد. «التحولات الاجتماعية والحريات الفردية لدى الشباب في تونس: أي علاقة؟». **عمران**. مج 8. العدد 32 (ربيع 2020).

هيئة الحقيقة والكرامة. **التقرير الختامي الشامل، ج 1: عهدة الهيئة**. تونس: كانون الأول/ ديسمبر 2018.

ـــــــــــ. **التقرير الختامي الشامل، ج 2: تفكيك منظومة الاستبداد**. تونس: كانون الأول/ ديسمبر 2018.

الأجنبية

Andrieu, Kora. "Confronter le passé de la dictature en Tunisie: La loi de ‘justice transitionnelle’ en question." *Observatoire des mutations politiques dans le monde arabe*. IRIS (2014).

Blanchet, Alain. *Dire et faire dire: L’entretien*. 2ème ed. Paris: Armand Colin, 2003.

Bourdieu, Pierre. *Sur l’état*. Paris: Raisons d’agir; Éditions du Seuil, 2002.

Bucaille, Lætitia. "Vérité et réconciliation en Afrique du sud: Une mutation politique et sociale." *Politique Etrangère*. no. 2 (2007).

De Gaulejac, Vincent & Isabella Taboada Leonetti (eds.). *Reconnaissances: La lutte des places*. Paris: hommes et perspectives, 1994.

De Singly, François, Christophe Giraud & Olivier Martin (eds.). *Apprendre la sociologie par l'exemple*. 3ème ed. Paris: Armand Colin, 2016.

Elias, Norbert. *Engagement et distanciation: Contribution à la sociologie de connaissance*. Michèle Hulin (trad.). Paris: Fayard, 1993.

Halbawchs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: PUF, 1952.

________. *La mémoire collective*. 2ème ed. Paris: PUF, 1968.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Pierre Rusch (trad.). Paris: Éditions du Cerf, 2002.

Justice transitionnelle et droits économiques, sociaux et culturels. New York/ Genève: Publication des Nations Unies, 2014.

Lefranc, Sandrine. "La professionnalisation d'un militantisme réformateur du droit: L'invention de la justice transitionnelle." *Droit et société*. vol. 3, no. 73 (2009).

Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*, Bibliothèque illustrée des histoires. Paris: Gallimard, 1997.



مناقشات
Discussions



ظل مفقود 1، مواد مختلفة على قماش، 130×130 سم (2020).

Missing Shadow 1, mixed media on canvas, 130x130 cm (2020).



أحمد الخطابي | Ahmed Elkhatabi*

نظرية المجال عند جورج زيمل المجال بوصفه شرطًا قبليًا للبناء وإعادة البناء الاجتماعي

Georg Simmel's Space Theory Space as a Priori Condition of Social (Re)construction

ملخص: لمفهوم المجال مضامين سوسيولوجية متعددة وكثيفة، لكنها ضعيفة الحضور في أدبيات العلوم الإنسانية العربية، على الرغم من استعماله في سياقات محدودة جدًا. في هذا الإطار، تمثل هذه الدراسة بحثًا معمقًا في أصول هذا المفهوم ومضامينه عند جورج زيمل، وذلك سعيًا لإدماجه في البحوث العربية من بابه السوسيولوجي. تهدف الدراسة إلى الوقوف على أهم المظاهر التي يأخذها المفهوم عند زيمل والمواضيع المرتبطة به، والتي ما زالت تحظى حتى الآن بالمساءلة السوسيولوجية.

كلمات مفتاحية: المجال، الأشكال الاجتماعية، الحدود الاجتماعية، البناء الاجتماعي، جورج زيمل.

Abstract: The concept of space has numerous sociological interpretations, but it is poorly employed in Arab sociology, despite its limited usage. This study represents an in–depth examination of this concept according to Georg Simmel, in an effort to include it in Arab sociological research. This paper identifies the most important aspects and topics associated with the concept, which still attract sociological study, and proposes new points of discussion that fit with the transformations in research in the social sciences.

Keywords: Space, Social Forms, Social Boundaries, Social Construction, Georg Simmel.

* أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب.

Professor of Sociology, Faculty of Arts and Humanities, Meknes, Morocco.

مقدمة

أصبح لموضوع المجال Space أهمية متزايدة في الدراسات السوسيولوجية، باعتباره عاملاً محدّدًا في بناء العلاقات الاجتماعية ومُفسّرًا طبيعتها وأشكالها. ويرجع هذا الاهتمام إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية تستلزم النظر إليها كونها تُبنى في سياق مجالي يقتضي التفكير في شروط تشكّله، على اعتبار أنه يُنظر إلى تحليل الظواهر، إما بكونها نتاج عمل بنى، وإما نتاج تفاعلات الأفراد، أو كليهما معًا؛ ما يستدعي في كل الأحوال ربطها بالشروط المجالية. ومن هذه الزاوية، يُعتبر جورج زيمل (1858–1918) من السوسيولوجيين الأوائل الذين حاولوا دراسة المجال ومقاربته سوسيولوجيًا، مُبرزًا أن موضوع السوسيولوجيا هو دراسة «الأشكال» الخارجية للظواهر الاجتماعية، مثلما تدرس الهندسةُ الأشكالَ الهندسية بالتركيز على مظهرها الخارجي والخصائص الأكثر تجريدًا. ويعني هذا أن المجال عنده ليس معطى فيزيائيًا أو جغرافيًا ينتمي إلى الطبيعة ومستقلاً في وجوده عن الإنسان، بل إنه شرط وجود العالَم الاجتماعي، وهذا الأخير يعطيه دلالة إنسانية. ويمكن في هذا الإطار أن نتساءل عن العلاقة التي يضعها زيمل بين تشكّل المجال وتشكّل الحياة الاجتماعية؛ أي العلاقة بين الظواهر الاجتماعية وكيفية تشكّل المجال.

أولًا: المجال بوصفه موضوعًا سوسيولوجيًا

1. من الشكل إلى المجال

يُعدُّ زيمل من السوسيولوجيين المؤسسين، إلى جانب إيميل دوركهايم Émile Durkheim وماكس فيبر Max Weber وكارل ماركس Karl Marx وغابرييل تارد Gabriel Tarde وغيرهم. وتميزت أعماله بالغنى والكثافة، واهتمامه بمواضيع منوعة من أجل توضيح نظرته إلى شروط إمكان إنتاج معرفة بشأن العالَم الاجتماعي؛ وهو ما يظهر جليًا في كتابه المرجعي **علم الاجتماع: دراسات حول أشكال الحياة الاجتماعية**. وقد انطلق من فكرة مفادها أن تشكّل المجتمع وتركيبته الاجتماعية يقومان على الربط بين الأفراد والأشياء ترابطًا يكون بالضرورة في حيّز أو مكان جغرافي معيّن ومحدّد[1]. ويعني هذا في نظره أن المجتمع لا يتكوّن من الأفراد فحسب، ولا يمكن ردّه إلى مجموع هؤلاء، بل يتجاوز عدد أفراده، ليتحدد من خلال طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تُبنى في مجال علائقي معيّن عبر ممارسة تأثيرات والخضوع لها أيضًا، بغرض تحقيق غايات مختلفة اقتصادية، وجمالية، ودينية، تتمظهر في أشكالٍ اجتماعية، حتى يتسنّى البحث في السيرورات الخاصة التي يجب قطعها لتحقيق تلك الغايات ودراسة مضامينها[2]. وإذا كان التحديد الأولي للسوسيولوجيا، بحسب زيمل، يميل إلى دراسة أشكال الحياة الاجتماعية، فإن موضوعها يجب ألا يقتصر على التجميع الخارجي للظواهر، بل أن يُخضِع هذه الظواهر السوسيوتاريخية لتجريد وتنظيم جديدين، وفق منهج علمي خاص، لا يمكنه بأي حال

(1) يجب التأكيد هنا أن المكان الجغرافي يشكّل جزءًا من المجال، على اعتبار أن الثاني يتشكل من علاقات التفاعل بين الأفراد في حيّز مكاني ما، والظواهر المرتبطة بها.

(2) Georg Simmel, *Sociologie: Etudes sur les formes de la socialisation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), pp. 42–43.

تطبيقه على جميع القضايا. ومعنى هذا أنه يجب على علم الاجتماع ألا يبحث موضوعه في مادة الحياة الاجتماعية، بل في شكلها، وأن هذا الاهتمام المجرد بالأشكال الاجتماعية هو الذي يعطي علم الاجتماع شرطه الوجودي، مثلما أن الهندسة تستمد وجودها من إمكان تجريدها لأشياء مادية؛ أي بوصفها العلم الذي يحدد على نحو تركيبي خصائص الفضاء. إذًا، على السوسيولوجيا أن تهتم بالخصائص الخارجية والأشكال المتجددة لعلاقات التفاعل، باستلهام النموذج الهندسي في دراسة الأشكال، عوض البحث عن قوانين ثابتة لأشياء متغيرة ومتجددة تعرفها التفاعلات الاجتماعية.

يثير استعمال مفهوم «مجتمع» الكثير من اللبس والغموض، نظرًا إلى غنى دلالاته والسياقات التي يرد فيها استعماله، وهو ما يحتاج إلى تدقيق. لهذا، يغطي المفهوم دلالتين مترابطتين، يدعو زيمل إلى فصلهما أثناء دراسته من الناحية المنهجية. فمن جهة، يُحيل المجتمع إلى المجموع المركب من الأفراد الذين يدخلون في علاقات تبادل، تنتج منها أشكال علائقية كأفعال متبادلة. ومن جهة أخرى، فإن مجموع هذه الأشكال العلائقية التي بوساطتها يشكّل الأفراد مجموعًا كليًا مركبًا، تُبنى عليها أفعال متبادلة Actions réciproques. يقول زيمل: «يغطي مفهوم المجتمع معنيين، يجب أخذهما منفصلين من أجل أن تكون الدراسة العلمية له ممكنة. أولاً أنه مركب من الأفراد، تربطهم أشكال علائقية Individus socialisés، أي المادة البشرية التي اكتسبت شكلاً اجتماعيًا، مثلما شكّلها الواقع التاريخي. لكن أيضًا، المجتمع هو مجموع أشكال العلاقات التي بوساطتها يصبح الأفراد بالفعل مجتمعًا بالمعنى الأول. وبالطريقة نفسها، فكلمة 'فضاء' Sphère هي مادة، لها شكل محدد، لكن أيضًا بالمعنى الرياضي، الشكل البسيط أو الصورة التي تصبح فضاء بالمعنى الأول للكلمة. وحينما نتحدث عن علوم المجتمع، بحسب المعنى الأول، فإن موضوعها هو كل ما يحدث في المجتمع وبوساطته؛ وبالمعنى الثاني، فإن موضوعها هو القوى والعلاقات والأشكال التي بوساطتها يتفاعل الأفراد، ومن ثم، حينما تُدرس لوحدها وبشكل مستقل، تكون 'مجتمعًا' بالمعنى الدقيق»[3].

بناء على ما سبق، فإن مفهوم المجتمع الذي يغطي الدلالة العامة لأشكال الحياة الاجتماعية ومظاهرها، في ترابط معانيه، كمجموع المركب لأفراد يدخلون في تفاعلات اجتماعية، مُشكّلين بذلك الحياة الاجتماعية، ثم مجموع الأشكال العلائقية التي يبنونها، والتي تتمحور حولها كل الخيوط الاجتماعية. هذا المجموع من ناحية الشكل والمضمون هو ما يشكّل موضوع علم الاجتماع الذي يسميه زيمل «الحياة الاجتماعية»، أي التفاعل البناء بين الفرد والمجتمع. وما دامت دلالة مفهوم المجتمع تأخذ هذه الخصائص، باعتباره مجموعًا كليًا Totalité، وبوصفه سيرورة من التفاعلات تعكس تجارب يومية (حياتية) للمشاركين فيها، فإن هذه المحددات هي ما يجعل موضوع علم الاجتماع دراسة أشكال التفاعلات بين الأفراد؛ لأنها تنتج في سياق مجالي يعطي تمظهرات ثقافية[4]. بصيغة أخرى، فإن المجتمع في دلالته الملموسة هو هذا المركب من الأفراد الذين يدخلون في علاقات ويبنون شبكة تواصلٍ ملموسة وعلاقات إنسانية فعالة في زمن ومكان محددين كمعطى، أما في دلالته المجردة، فهو

(3) Ibid., p. 47.

(4) تُحيل كلمة ثقافة هنا إلى الأشكال الحضارية الناتجة من الأشكال الاجتماعية، من فنون وأشكال الحياة المدنية التي تميز المدينة الكبيرة Metropolis.

يحيل إلى مجموع هذه الأشكال السابقة للعلاقات الاجتماعية المتبادلة، التي بوساطتها يصبح الأفراد جزءًا من شبكة تواصلية وعلائقية موسعة، لكل منها خصوصيتها الاجتماعية[5].

يتضح أن مشروع زيمل انصبّ على التأسيس لعلم الاجتماع باعتباره بحثًا في أشكال وتطور سيرورة التفاعلات الاجتماعية وقواها. ويُقصد بالشكل الاجتماعي Socialization الوجود والتجاور والدخول في تفاعل بين الأفراد في حيّز مكاني معين. وبما أن موضوع علم الاجتماع هو دراسة الأشكال المادية للمجتمع (الاجتماع الإنساني)، فإن دلالة الشكل هنا تحيل، عند زيمل، إلى معنى بلاغي (التجريد)؛ لأن الشكل يلخص السيرورات التي بوساطتها يجتمع الأفراد داخل وحدات فوق فردية Supraindividual كيفما كانت طبيعة العلاقة: ثابتة أم متحركة، تضامنية أم صراعية[6]. معنى هذا، من جهة، أن كل ظاهرة اجتماعية تقدّم ذاتها في صورة مورفولوجية تتضمن وقائع مادية، وتمتلك شكلًا معيّنًا ومحددًا، تسمح لنا بتمثلها بطريقة بيانية Graphiquement، وأن مختلف الظواهر التي تُنتَج بين الأفراد الذين يدخلون في علاقات تفاعل هو ما يمنحها المظهر الاجتماعي الحقيقي[7]. ومن جهة أخرى، يتحقق المجتمع حينما يدخل أفراده في تفاعل فيما بينهم في علاقات متبادلة، مدفوعة بغايات تسمح بانخراطهم في علاقات قائمة على تأثيرات متبادلة، مشكلين بذلك وحدات منوعة، بتنوع درجة وطبيعة تلك التفاعلات والعلاقات التي يدخل فيها الأفراد؛ ما يجعل الأشكال الاجتماعية منوّعة بتنوّع التفاعلات الاجتماعية.

إن معرفة العالم الاجتماعي لا تتحقق بتجميع الأحداث أو الوقائع Facts فحسب، بل بدلًا من ذلك بوصفه عملية بناء عن طريق تصنيف هذه الأحداث والأفعال بغرض تفسيرها، بعد أن يجري عزلها والإمساك بها وفق ترابطات منهجية[8]. ولا يعني المجتمع، عند زيمل، شيئًا من دون تمثّلات نكوّنها عن العالم الاجتماعي، وهو بذلك ليس معطى ماديًا، بل تمثّلات وحداته الكلّية، عبر الدخول في علاقات اجتماعية في مجال محدد شرطًا لإمكانية الفعل الاجتماعي. إن شرط إمكانية الفعل الاجتماعي هذا هو المجال الذي لا يجب النظر إليه بوصفه مفهومًا بالمعنى الفلسفي للكلمة، بل بوصفه تجربة حسّية (تمثل)، مكوّنًا من أجزاء ممتدة ولانهائية. المجال معطى قبلي سابق لكل فعل اجتماعي، وسابق لكل فعل تبادلي؛ إنه مجموع الأجزاء التي تنطلق منها التجارب التفاعلية. وإذا كان كانط ينظر إلى المكان بوصفه معطى ضروريًا قبليًا وشرطًا أوليًا سابقًا لأي معرفة، يتضمن لامحدودية التمثّلات الممكنة[9]، فكذلك بالنسبة إلى زيمل يعتبر المجال صورةً وشكلًا للظواهر، ولا يشكّل في حد ذاته موضوعًا للدراسة من دون وجود أشكال تفاعلية تُشكّله ويشكلها هو أيضًا. ولا يكون للمجال معنى إلّا حينما تحدث فيه علاقات تفاعلية، ومن ثم تأخذ دراسة الأشكال الاجتماعية مرجعيتها من التصوّر الكانطي للمكان. من هذا المنطلق، يعتبر

(5) Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, Donald N. Levine (ed.) (Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1971), p. 28.

(6) Ibid., p. 66.

(7) Émile Durkheim, "La sociologie et son domaine scientifique," in: *Textes. 1: Les classiques des sciences sociales* (Paris: Éditions de Minuit, 1975).

(8) Georg Simmel, "How is Society Possible?" *The American Journal of Sociology*, vol. 16, no. 3 (1910), p. 378.

(9) Jean–Michel Besnier, "L'espace dans la Critique de la raison pure de Kant," in: Thierry Paquot & Chris Younès (eds.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale* (Paris: La Découverte, 2012), p. 229.

زيمل أن دراسة المجال هي موضوع خاص للسوسيولوجيا، يجب النظر إليه كونه شرطًا مُحدِّدًا لمظاهر التفاعل الاجتماعي، وفي الآن نفسه يُبنى اجتماعيًا عن طريق مظاهر التفاعل السابقة الذكر.

من ذلك، يمكن مقاربة المجال عند زيمل عبر مستويات عدة: أولها إمكان تجريد العيش المشترك للأفراد، وثانيها الاستثمار في الأشكال المجالية لمختلف العلاقات الاجتماعية، ثم أخيرًا، يجب النظر إلى تحليل المجال ودراسته بوصفه جزءًا من المشروع الحداثي، أي باعتباره مظهرًا من مظاهر الحداثة التي عرفتها المجتمعات المعاصرة. من هنا التأكيد على ضرورة أن يؤخذ في الحسبان متغير المجال في دراسة المجتمع حتى يتسنى فهم ظواهر التركز والتجمع أو التشتت والانشطار، وكذا حركية الأفراد أو استقرار الجماعات[10]. فهو يعتبر أن المساحات الجغرافية والأمكنة ليست هي ما يشكل المجتمعات، بل العلاقات السيكولوجية التي تربط بين الأفراد حول شكل معين من المجال عبر علاقات السلطة المبنية على السيطرة على الأفراد في هذا المجال؛ لأن أشكال المضامين السيكولوجية وتأثيراتها هي التي تخلق تفاعلات داخل، أو ضمن، أشكال مجالية معيّنة. لا يأخذ المجال هنا دلالة فيزيائية أو مادية امتدادًا للطبيعة الخارجية، بل دلالة سوسيولوجية، ويكون كذلك حينما يكون ممتلئًا بعلاقات اجتماعية تعطيه دلالته الإنسانية وتُشكّله من خلال النشاطات والتفاعلات التي يوجدها الأفراد في هذا المجال. معنى هذا أن المجال يُحيل هو الآخر إلى معنيين مترابطين: المعنى الذي يُعطيه الأفراد لعلاقاتهم الاجتماعية من خلال إدراكاتهم ووعيهم بها وبغاياتها، ثم إن تلك العلاقات لا يمكنها أن تحدث إلّا داخل مجال محدد، وفي علاقة به أيضًا، يتحدّد بها وتُحدده. ولهذا، فإن الدخول في علاقة مع المجال يعني إنجاز تحركات Movements وتحوّلات اجتماعية؛ لأن الأفراد يتفاعلون فيما بينهم حينما يشغلون مكانًا مشتركًا باعتباره وضعية مكانية Position spatiale يكون فيها كل طرف في مكان ما، يتحدد به ويشغله[11]. في هذا السياق، تعتبر مارتينا لاو أن المجال لا يمكنه التأثير في ذاته؛ لأنه لا بد له من فاعل يشكّله، مثلما يحدث حينما نبني شكلًا معيّنًا يصبح بموجبه الخشب خزانة، أي إن الأفراد هم من يعطون المجال دلالته الاجتماعية؛ لأنهم يشكلونه ليوافق غايتهم ويُحقّق مصالحهم. وهذا يستلزم النظر إليه أولًا على نحو مجرد، كونه يحيل إلى فراغ لامحدود، وأن الشكل الذي يعطيه الأفراد للمجال، كونهم يدركونه في الآن نفسه، يحتوي أشياء العالم بما فيه وجودهم الاجتماعي[12].

إذا كان كانط قد اعتبر أن المكان[13] هو إمكانية التعايش Possibility of Coexistence التي تسمح بالتجاور والوجود فيه، فإنه يمكن ترجمة هذا المعنى سوسيولوجيًا بالقول إن المجال هو الإمكانية التي تسمح للأفراد بالوجود والتجاور والدخول في علاقات كيفما كانت طبيعتها. وعلى الرغم من

(10) Simmel, *Sociologie*, p. 599.

(11) Ibid., p. 601.

(12) Martina Löw, *The Sociology of Space: Materiality, Social Structures, and Action*, Donald Goodwin (trans.) (New York: Palgrave Macmillan, 2016), p. 45.

(13) باعتبار المكان شرطًا سابقًا لكل معرفة ممكنة، لأن المكان لا يمثل أبدًا خاصية الأشياء في ذاتها، أو علاقة هذه الأشياء فيما بينها. يقول كانط، لكن المكان ليس شيئًا آخر إلّا الشكل الذي تأخذه الظواهر الحسية الخارجية، بمعنى الشرط الذاتي الذي بموجبه، فحسب، يكون الحدس الخارجي ممكنًا بالنسبة إلينا.

أن هذه العلاقات دائمة التغير والحركية، لأنها مرتبطة دومًا بغايات، كما سبقت الإشارة، فإن دراسة أشكال التفاعل الاجتماعي تفترض تحديد الشروط المجالية للتفاعل، التي وفقها، أو بناء عليها، يتم هذا التفاعل الاجتماعي، حتى يتسنّى لنا معرفته ومعرفة شروط تحقّقه. إن شكل المجال هو ما يتم به تفسير المصالح الخاصة للأفراد، ومن ثم، فإن ما يهم زيمل ليس الفرد ولا المجتمع، بل يتركز اهتمامه على التفاعل المبدع والخلاق بين هذين القطبين، على اعتبار أن تشكّل المجتمع هو جوهر الرابط الاجتماعي وأصله. ولهذا فهو يتحدث دائمًا عن الأشكال الاجتماعية Sociation، وليس عن المجتمع، ومع ذلك لا ينفي وجود بنى اجتماعية قوية تساهم في إعادة الإنتاج الاجتماعي، لكن يُعطيها دورًا متناسبًا مع العوامل الميكروسوسيولوجية التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية وعلاقات التفاعل القائمة بين الأفراد؛ لأن علاقات التفاعل هذه هي ما يشكّل جوهر الحياة الإنسانية والاجتماع Sociability. هذا الاهتمام المجرد بالأشكال الاجتماعية هو ما يعطي علم الاجتماع الحق في الوجود، بالقدر نفسه الذي يجعل الهندسة علمًا لقدرتها على القيام بعملية «تجريد» حقيقية لأشياء مادية. في هذا السياق يتم الحديث عند زيمل عن مشروع سوسيولوجيا الشكل، والمجال جزء منه، وهو ما يسمح أيضًا بالنظر إليه جزءًا من التحليل الذي يرتبط بالحداثة في وجوهها المتعددة والمتناقضة، حيث تشكّل المدينة الكبيرة Metropolis[(14)] أحد تمظهراتها.

2. المجال وأشكال الحياة الاجتماعية

إذا كان المجال شرطًا أساسيًا وأوّليًا لكل وجود اجتماعي يسمح بقيام علاقات اجتماعية وتفاعلية بين الأفراد، مثلما أن شكل هذه العلاقات وطبيعتها محدّدان أساسيان أيضًا للمجال، لأنه يتشكل من الديناميات الاجتماعية التي تحدث داخله، لكون هذه العلاقات تجليات مجالية، فإن زيمل ينظر إلى هذه العلاقات الاجتماعية (المجتمع) باعتبارها سابقةً في وجودها على وجود الفرد. ووجود الفرد لا يتحدّد بوصفه عنصرًا من هذا الكل الاجتماعي فحسب، بل هناك جزء منه يقع خارج المجتمع، الذي ليس له معنى اجتماعي ويكون خارج شروط الفعل المتبادل Action Réciproque ويعكس ذاتيته، لا يُعبّر دائمًا عمّا هو اجتماعي. هذا الجزء الذاتي من الفرد لا يتم إقصاؤه كليًا من الكل الاجتماعي، ما دام لوجوده بهذا الشكل معنى آخر غير الذي يعطيه له المجتمع، بل ذلك المعنى الذي يُعطيه الفرد نفسه لذاته. نحن هنا أمام ازدواجية الأنا المعمم الذي تحدّث عنه جورج هيربرت ميد الذي يرى أن «الذات» Self تُحقّق كامل تطوّرها ونموّها بوساطة تنظيم المواقف الفردية للآخرين داخل نظام اجتماعي أو مواقف جماعة ما، أو يصبح انعكاسًا فرديًا للنموذج النسقي العام للسلوك الاجتماعي الذي ينخرط فيه جميع الأفراد، وفي الوقت نفسه تمتلك هذه الأنا جانبًا ذاتيًا

(14) تجب الإشارة هنا إلى أن اهتمام زيمل بالتحولات السريعة التي حدثت، في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أوجدت ظواهر اجتماعية جديدة، كانت موضوع تفكير ووصف دقيق من زيمل؛ العلاقات النقدية، والحياة في المدن الكبرى، والموضة التي تقوم على ثقافة الاستهلاك. أوجدت هذه الأشكال الاجتماعية الجديدة نمطًا جديدًا من الحياة الاجتماعية، تميّز بصعود متنامٍ لمنطق الفردانية والإيقاع السريع للحياة. ينظر في هذا الصدد:
Georg Simmel, *The Metropolis and Mental Life* (London: Routledge, 2012).

خاصًا، تُنظّم به علاقتها بالعالم الاجتماعي وإدراكها له بطريقة ذاتية(15). من هذا الجانب، يعتبر زيمل أن المجتمع هو هذا التوليف بين الحياة الاجتماعية في شقّها الموضوعي السابق عن أي تجربة فردية، والجانب الذاتي الذي يتمظهر في الخصائص السيكولوجية للفرد، والمتجلية في طرائق تمثّله تلك المظاهر وعلاقات التبادل والتفاعل التي ينسجها لتأكيد فردانيته من جهة، وانتسابه أو انخراطه في الحياة الاجتماعية من جهة أخرى. وفي هذا السياق، يقول زيمل: «ليس كل فرد عنصرًا فقط من الكل الاجتماعي (المجتمع)، بل هو شيء آخر أكثر من ذلك بكثير. إن الجزء من الفرد الذي ليس له معنى اجتماعي لا يقع خارج ما هو اجتماعي، أو يوضع خارج ما هو اجتماعي (أو خارج المجتمع)، ولا يمكن النظر إليه بأي حال من الأحوال على أنه خارج القواعد الاجتماعية، أو خارج شروط الفعل التبادلي فحسب، بل إن هذا الجزء من الفرد يتم إقصاؤه من المجتمع لأن لوجوده معنى آخرَ غير الذي يعطيه له المجتمع»(16).

يجب أن يُنظر إلى الفرد داخل هذه الأشكال الاجتماعية بوصفه وحدة Unité غير قابلة للتجزيء، وليست أبدًا موضوعًا معرفيًا معزولًا، إنما هي موضوع تجربة يتطلّب ربطها بعناصر تؤثر فيها وفي طرائق تشكّلها، مثل الوسط الفيزيائي (الجغرافي) والثقافي وما إلى ذلك. وعندما نقترب من هذه الوحدة، نرى على نحو واضح الفرد متميزًا من الآخرين، أما حينما نتأمله عن بعد، يختفي هذا الجزء أو الجانب الخاص والمميز له، ليظهر لنا المجتمع خلف هذه الصورة الصغيرة للفرد، ما دام يدخل في علاقات وتفاعلات مع أفراد آخرين، تشكّل نسقًا من الكتل الجسدية التي تحدد سلوكهم على أساس هذه التفاعلات.

هذه العلاقة التي يضعها زيمل بين الفرد والمجتمع، والتي تُحدّده من جانبين؛ جانبه الذاتي الذي يُحيل إلى كل عناصره السيكولوجية والبيولوجية والفكرية، وجانبه الموضوعي الاجتماعي الذي يُحيل إلى علاقات التفاعل الاجتماعي التي يدخل فيها مع بقية الأفراد وتكوّن الحياة الاجتماعية، تجعلنا أمام ثنائية الذاتي والموضوعي، الفرد والمجتمع، حيث يجب النظر إليهما كلًا واحدًا لا يمكن فصلهما في أثناء دراسة الحياة الاجتماعية؛ لأنه لا وجود لشكل اجتماعي لا يلازمه مضمون أو محتوى اجتماعي. لهذا المحتوى الاجتماعي وجهان: الأول ذو طبيعة موضوعية يتجلّى في إنتاج الأعمال والنشاطات، والتقدم التقني، وإنتاج فكرة، ورخاء مجموعة أو إفلاسها سياسيًا ... إلخ. أما الوجه الثاني فذو طبيعة ذاتية، وهو المتمثل في العناصر المختلفة المكوّنة للفرد، السابقة الذكر، التي تُقوّيها التفاعلات الاجتماعية وعلاقات التبادل التي يدخل فيها مع الآخرين، وتمنحه إمكانية الانتماء إلى الجماعة(17). وبناء عليه، لا بد لهذه العلاقات الاجتماعية، كيفما كانت طبيعتها، من إطار أو وعاء مجالي يمنحها شرط الوجود والتحقق، ويجعل الأفراد ينظرون إليه بكونه مُنتجًا للحياة الاجتماعية في مظاهرها

(15) George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), p. 156.

(16) Simmel, "How is Society Possible?" p. 382.

(17) Georg Simmel, "Le problème de la sociologie," *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 2, no. 5 (1894), p. 499.

المختلفة. من هذا المنطلق، يُفهم المجال وتأويله عمومًا من وجهة نظر سوسيولوجية عند زيمل، من خلال إمكانية التجريد، على اعتبار أن الأفراد يعيشون ويقتسمون تجارب مشتركة Being Together، تسمح بإمكانية استثمار وتوظيف البعد المجالي في هذه العلاقات الاجتماعية المنوعة وفق ما يتمثله الأفراد لتلك العلاقة.

تأخذ دراسة المجال في سوسيولوجيا زيمل مجموعةً من المظاهر، تعكس سيرورة الحياة الاجتماعية، باعتباره أولًا عاملًا محددًا وأساسيًا للتجربة الإنسانية وشرطًا لها؛ لأن النشاطات الإنسانية يجب أن تحدث بالضرورة في سياق مجالي، وثانيًا أن المجال، بما هو مظهر محدد للتفاعلات الاجتماعية، هو في الآن نفسه مبني اجتماعيًا بوساطة التفاعلات نفسها التي تنتج النشاطات الإنسانية، وثالثًا أن المجال هو الشكل الذي بوساطته يتم اختبار تلك التفاعلات الاجتماعية وتمظهرها وفاعليتها[18]. وهذا يعني أن أشكال الحياة الاجتماعية التي ينعتها زيمل بالعلاقات المتبادلة بين الأفراد، كيفما كانت طبيعتها، تحدث دائمًا في إطار مجالي Spatial Frame وتوجد وحدة ناتجة من تبادل المصالح وتضاربها؛ ما يؤدي إلى صراع بين الأفراد، فيضطرون إلى حل الصراعات عبر التفاوض وإيجاد قنوات تواصل تساعد في عقد توافقات، تُتوّج بعلاقات تبادل جديدة وأنماط تفاعل جديدة أيضًا، باعتبارها تجليًا لأشكال الحياة الاجتماعية، يقول: «ليست الوحدة في دلالتها التجريبية شيئًا آخر غير الفعل المتبادل بين العناصر: فالجسد العضوي يشكّل وحدة لأن أعضاءه يدخلون في علاقات تبادل للطاقات أضيق مقارنةً بأي وجود خارجي آخر، الدولة مثلًا هي وحدة لأن بين مواطنيها التأثيرات المتبادلة نفسها، وبالشكل نفسه لا يمكن القول إن الكون واحد إذا لم يؤثر كل عنصر من عناصره في بقية العناصر أو تعطّلت تلك التأثيرات المتبادلة»[19].

هناك علاقة وطيدة بين الأفعال المتبادلة بين الأفراد (التأثيرات المتبادلة) وأشكال الحياة الاجتماعية (أنماط الاجتماع)، على اعتبار أن هذه التفاعلات تتم في حيّز مجالي معين، يُحدّد نوعًا لتلك التفاعلات وطبيعتها؛ لأنه ما إن يدخل الأفراد في علاقة من هذا النوع، حتى يبدأ المجال في التشكّل، وما إن يتشكّل المجال، حتى يضغط على الأفراد ليشكلوا طبيعة علاقاتهم الاجتماعية، تبعًا للمجال الذي يتموضعون فيه. بهذا يشكلون وحْدة اجتماعية تتويجًا لعلاقات الصراع والتنافس التي يُحدثها تضارب الغايات والمصالح التي تجد تعبيراتها في هذه الأشكال من الحياة الاجتماعية التي يقسمها زيمل أربعة أنواع متباينة ومتمايزة:

- الأشكال الاجتماعية الموهوبة Les formes douées، وهي أشكال تمتاز بالديمومة والاستمرارية في الزمن، وتأخذ طابع المؤسسات الاجتماعية، مثل الأسرة والمدرسة والمقاولة والأحزاب والدولة والمؤسسات الدينية.

(18) Andrzej J. Zieleniec, *Space and Social Theory* (London: SAGE Publications, 2007), p. 37.

(19) Simmel, *Sociologie*, p. 43.

• الأشكال المُهيكِلة، وهي ذات خطاطات مبنية قبليًا، وعلى أساسها تُبنى التنظيمات الاجتماعية من خلال العلاقات التراتبية وعلاقات التنافس وعلاقات الصراع، أو علاقات التفاعل وعلاقات الإقصاء، أو علاقات تقسيم العمل.

• الأشكال المماثلة التي تكوّن الإطار العام الذي تتم فيه التفاعلات الاجتماعية، أو ما يمكن أن ننعته بالحقول Spheres، مثل السياسة والتربية والقانون والاقتصاد والدين وغيرها.

• الأشكال الزائلة والمؤقتة التي تكوّن الطقوس اليومية للأفراد، مثل الأخلاق وطرائق الأكل واللياقة[20].

إن أشكال الحياة الاجتماعية هي هذه التفاعلات الدائمة التي تتبلور موضوعيًا في بنى ملموسة، مثل الدولة والأسرة والتجمعات الحرفية والتنظيمات المهنية القائمة على المصالح، لذلك، فإن معرفة الواقع هي دراسة أشكال الحياة الاجتماعية، السابقة الذكر، في تمظهراتها المختلفة.

ما دامت الحياة الاجتماعية في حركية وتشكّل دائمين، بوساطة العلاقات القائمة بين الأفراد التي تعني كل تأثير يمارسه فرد ما على الآخر، والذي يكون موجّهًا ومدفوعًا بمجموعة من المحفزات (مصالح ذاتية، ورغبات وميولات شخصية، وعلاقات عمل ... إلخ)، ما يعطي هذه الحياة الاجتماعية صفة الكلّية، فإن الدخول في علاقة مع المجال يعنى في أحد مظاهره إحداث تغييرات اجتماعية، تكون ناتجة من التفاعلات التي يدخل فيها الأفراد بصفتهم يشغلون حيزاً مكانيًا معيّنًا يقتسمونه مع الآخرين. لذلك، فكل علاقة بمجال تحمل طابع الخصوصية؛ لأنها علاقة نوعية تعكس تجربة إنسانية خاصة لكونها مرتبطة بشروط محددة تجعل العلاقات الاجتماعية، بما هي تفاعلات بين أفراد، شكلاً محدّدًا من الحياة الاجتماعية لا يمكن تكراره لأنه يحمل تميّزه.

ثانيًا: البناء الاجتماعي والبناء المجالي

1. التباعد والتقارب المجاليان

تتشكل بنية المجال عند زيمل نتيجة عملية ثنائية: الجذب/ الدفع Attraction/ Pulsion. هذه القوة التي يمكن ربطها، في جزء منها، بنظرية الصراع التي يتحدث عنها بوصفها علاقة اجتماعية بين طرفين، تعكس فعلاً متبادلاً. إن هذه الحركة الملازمة للعلاقات الاجتماعية هي ما يساهم في التغير الاجتماعي، نظرًا إلى تضارب المصالح بين الأفراد والجماعات. ومن هذا الجانب، يُنظر إلى الصراع بوصفه اعترافًا بالآخر وبمصالحه، فهو يحمل دلالة سوسيولوجية ما دام يساهم في تغيير مصالح المجموعات البشرية، ويوجد علاقات تواصل بينهما، يُنظّمها في شكل وحدة اجتماعية Unity. كما أن هذا الصراع لا يقتصر على علاقات بين الأفراد والمجموعات البشرية، بل يمتد إلى الوجود؛ لأنه يحتاج إلى هذا النوع من علاقات الصراع لتحقيق التوازن والانسجام[21]. وما دام الأمر على هذا النحو، فالمجتمع هو

(20) Xavier Molénat, *La sociologie, Histoire, Idées, Courants* (Paris: Sciences Humaines, 2013), p. 60.

(21) Simmel, *On Individuality*, p. 72.

نتاج هاتين العمليتين المتلازمتين والمرتبطتين بالأفعال المتبادلة التي تشكل الحياة الاجتماعية، ويتم النظر إليها نظرة إيجابية؛ أي إن الصراع عملية بنّاءة Constructive تقوم على الاختلاف في المواقف والتصورات، وعلى اللاتكافؤ، حيث يسعى الأفراد لإيجاد توافق، وسط هذا الوضع المتميز بالتناقض والتجاذب.

في هذا السياق، إذًا، يولد الفعل المتبادل بين الأفراد، بتأثير بعض الدوافع أو بعض الغايات، سواء كانت مُعلنةً أم غير معلنة؛ هذه الدوافع والغايات هي التي تُحفّز قوة الجذب أو الدفع وتوجد دينامية اجتماعية. ويأخذ تفاعل الأفراد ودخولهم في علاقات تبادل شكلاً معيّنًا ومحدّدًا، يُشكّل الأفراد من خلاله وحدة مؤسسة على مصالح، وداخل هذه الوحدة، تتحقق تلك المصالح في هذا الاتجاه أو ذاك، وهو ما يحقق المجتمع في مفهومه العام[22]. في خضمّ هذا، يربط الأفراد علاقات اجتماعية واتصالات، سواء من أجل التقارب الجسدي أم التقارب المجالي، ولا تتم هذه العملية عند زيمل إلّا من خلال ثلاثة عوامل مُمَيزة للحداثة: تقسيم العمل، والنقد، ثم المدينة الكبيرة Metropolis. وتمنح المدينة الكبيرة إمكانات متعدّدة للتباعد والتقارب المجاليين؛ إنها مكان التكتلات اللامحدودة والحشود Indefinite Collectivities التي تسمح بتنامي المسافات الاجتماعية وتصاعدها، بما هي علاقات اجتماعية قائمة على التباعد، أو المسافات الاجتماعية المبنية على التقارب المجالي، كنماذج من المكانية Spatiality.

إن طبيعة المدينة وحجمها هما ما يسمحان بالمكانية، سواء كانت هذه المكانية مؤسسة على التباعد أم التقارب، لهذا حاول زيمل وضع تمفصل ما بين المدينة الكبيرة وشكل خاص من المكانية يقوم على الخصائص الفيزيائية (المادية)، هي الحجم والكثافة والتقارب/ التباعد، تتحوّل في شروط فينومينولوجية إلى تجربة مجالية تترتب عليها خصائص وسمات سوسيولوجية[23]. وبما أنه لا يمكن لأي شكل اجتماعي أن يحدث خارج ما هو مجالي، فإن المظاهر السوسيولوجية تكون محكومة في الغالب بطبيعة الشروط المجالية، حيث إن التركّز الاجتماعي يوجد حركية مجالية ويقارب العناصر مجاليًا، على الرغم من أن هذا التقارب قد لا يعكس التقارب الاجتماعي، المتجلّي في الإقصاء الاجتماعي لبعض العناصر من المساهمة في الحركية المجالية؛ إذ ليس كل فرد يملأ مجالاً ما يكون بالضرورة له تأثير في المجال، ينطبق هذا الأمر على الفقراء والمشردين أو المنحرفين وحتى على الغرباء.

حينما يملأ الأفراد مكانًا فيزيائيًا (مجالاً جغرافيًا)، فإن ذلك يعكس المكانة الاجتماعية التي ينتمون إليها، ويعبّرون عنها ضمن علاقاتهم الاجتماعية وطبيعتها. بهذا يصبح المجال انعكاسًا للتراتبية الاجتماعية Classification Sociale ما دام ليس للفرد نفسه الحظوظ والإمكانات نفسها للولوج إلى المجال واستهلاكه؛ ما يجعل العلاقات الاجتماعية متباعدة بين بعض الفئات التي تمتلِك المجال وتتملّكه،

(22) Simmel, *Sociologie*, p. 43.

(23) Iain Borden, "Space Beyond: Spatiality and the City in the Writings of Georg Simmel," *The Journal of Architecture*, vol. 2, no. 4 (1997), p. 318.

وتلك التي تُحرَم من المجال ومن الولوج إليه. فالمسافات المجالية هي مسافات اجتماعية، والتباعد المجالي يعكس تباعدًا اجتماعيًا، وقد يحدث تقارب مجالي من دون أن يعكس تقاربًا اجتماعيًا.

ما دام المجال شرطًا أوّليًا سابقًا لكل تجربة إنسانية، إذا جاز لنا استعمال لغة كانط، فإن لتثبيت الأفراد في مكان ما مضمونًا موضوعيًا للحياة الاجتماعية وتجسيدًا لنظام اجتماعي وتحديدًا أكثر للمجال المتمثل في الحصول على حيز مكاني، للإقامة أو للملكية العقارية مثلًا، يجعل الأفراد مشدودين له والبقاء فيه فترة معيّنة، أو التنقل منه وعبره، لأنهم يفتقدون السلطة على المجال، فهو يفرض سلطته عليهم، حيث يريدون تملّكه[24]. غير أن عملية تملّك المجال هي في الآن نفسه مدخل للسيطرة على الأفراد؛ لأنهم يُعَيّنون مكان وجودهم، ما يُسهّل على الدولة مراقبة المجال وحدوده بمراقبة الأفراد الذين يشغلون حيزًا مجاليًا ما يسمح بإيجاد علاقات تواصل مجالية وإقامة جسور اجتماعية تأخذ مظاهر منوعة، هي في هذا المستوى سياسية في الأساس، على اعتبار أن علاقة الفرد بالدولة تأخذ هذا المظهر، على الأقل من وجهة نظر سياسية وقانونية. ومن جهة أخرى، لا وجود لطريقة معيّنة وأكثر نجاعة لتجميع الأفراد سوى حصرهم في فضاء ما، وهو ما يُسهّل التحكم والسيطرة على المجال، كمدخل أساسي للسيطرة على الأفراد. ولهذا، تحاول الدول دائمًا السيطرة على المجال حتى يسهل عليها التصرف مع جميع المواطنين والسكان[25] في نطاق مكاني معيّن، ولطالما كان هاجس الدول والأنظمة وضع الأفراد تحت أعينها ومراقبتهم. ومن هذه الزاوية، يعتبر زيمل أن التحكم في المجال الترابي نوع من التجريد الذي نجده في مجال الهندسة بإعطائه شكلًا معيّنًا Formalization، وهي عملية سابقة على التحكم في الأفراد الذين يحتلون مكانًا ما. لهذا، يمثّل مفهوم «التحكم في المجال» استمراريةً للإمكانات اللامحدودة للدولة من خلال وظيفتها للتحكم في الأفراد، لأنهم تابعون للأرض التي يقفون عليها. لهذا، ليست عملية السيطرة فحسب هي ما يشكل جوهر الدولة، بل أيضًا الأشكال الخاصة التي تأخذها المظاهر الاجتماعية التي تؤدي إلى الضغط على المجال، وعلى طرائق تشكله اجتماعيًا[26].

حينما يدخل شخصان في علاقة تفاعل، يصبح المجال في هذه اللحظة ممتلئًا ومأهولًا، تنتج من هذه العلاقة وضعية تداخل مكاني، لأنها تنتج وضعية بينية In–between، تعكس عملية تبادل بين طرفين. وعلى الرغم من طابع الغموض الذي يسم تلك الوضعية أحيانًا، فإنها تمثل مسألة ذات أهمية سوسيولوجية كبرى. ومع ذلك، تبقى محتوياتها داخل كل طرف من أطراف التفاعل، التي قد تأخذ شكل مطلب أو نداء في المجال الموجود بين الطرفين، الذي يكون مدفوعًا بغاية أو رغبة أو مصلحة أو منافسة أو صراع كأشكال تفاعلية، لكنها تتمظهر فعليًا في جميع هذه الحالات بين

(24) Simmel, *Sociologie*, p. 602.

(25) ارتبطت الدراسات الديموغرافية والإحصائية بمعرفة التوجهات العامة للسكان ومعرفة نمط حياتهم معرفة دقيقة، بغرض وضع السياسات العمومية عبر جمع معطيات دقيقة عنهم وعن مكان إقامتهم ونمط حياتهم. يمكن تفسير هذا السلوك المؤسساتي (الحكومي) من وجهة نظر أمنية، متمثلة في المراقبة الدقيقة للأفراد ولأجسادهم. ينظر:
Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours de collège de France, 1977–1978* (Paris: Seuil, 2004), pp. 56–89.

(26) Simmel, *Sociologie*, p. 673.

موضعين مجاليَّين، لكل طرف منهما مجال محدّد يشغله بمفرده[27]. وهذا الشعور لدى الأفراد، وهم يدخلون في علاقة اجتماعية أو في تفاعل اجتماعي، أن المجال مملوء عن آخره، لا يعكس دائمًا واقعًا اجتماعيًا؛ لأن بين كل فرد وآخر مجالاً شاغرًا ومساحة فارغة، أو لنقل «مسافة اجتماعية»، بمنزلة لا شيء، ومن الصعب تحديد خصائصها، أي إن اللحظة التي يدخل فيها الأفراد في تفاعل هي اللحظة التي يبدو فيها المجال ممتلئًا، لأن التفاعل الاجتماعي هو ما يعطيه معنى، وليس وجود الأفراد فيه فحسب وملء فراغه بالأجسام. وعلى الرغم من ذلك، فإن «فجوات مجالية» Social Gap تبقى ولا يمكن تكسيرها وملؤها، مع أن الأفراد لا يملؤون إلا حيّزًا مجاليًا واحدًا، ولا يستطيعون أن يملؤوا أكثر منه في الوقت نفسه. لهذا تبقى المسافات الاجتماعية بينهم كبيرة، وتعكس وضعهم المجالي ووضعيتهم الاجتماعية. انطلاقًا من هذا، ولدراسة أشكال التفاعل الاجتماعي، فإن من اللازم البحث عن الشروط المجالية لكل تفاعل يقوم بين الأفراد؛ على اعتبار أن كل تفاعل اجتماعي يعكس بناءً مجاليًا لأجزاء منقسمة لفضاءات خاصة[28]. في هذه الحالة، يكون المجال، في الآن نفسه، سببًا ونتيجة للتفاعلات الاجتماعية التي يدخل فيها الأفراد في ما بينهم؛ لأنه يمارس تأثيرًا كبيرًا فيها ومحددًا لها.

يعكس التموضع في مكان ما، بمعناه السوسيولوجي (وليس بمعناه الجغرافي فحسب)، أشكالاً من علاقات التجاور والجوار، تسمح بالقيام بحركات مجالية في المكان، تُحدّد موقع الأفراد في المجال الاجتماعي. يُطرح المشكل هنا حينما نفكر في تحديد الأبعاد المجالية Dimensionnalité Spatiale والمعالم المكانية Repérage Spatial التي تجعل كل تموضع مكاني احتلالاً أو شغلاً لوضعية سوسيومجالية؛ على اعتبار أن المجال لا يعطينا أشكال علاقات التموضع فحسب، بل، وعلى نحو أساسي، يُحدّد وضعنا الاجتماعي في المجال الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، تؤكد دورين ماساي أن مفهوم المجال يكون ملائمًا للتعبير عن علاقات التجاور والتعايش؛ لأنه تعبير عن إمكانية التعدد Pluralities، ويمنح إمكانية التداخل وعلاقات التبادل، وهو بهذا يكون منفتحًا وغير محدود. وترى ماساي أيضًا أنه يمكن فهم المجال عبر ثلاثة تصوّرات: أنه ينتج من علاقات تفاعل اجتماعي؛ ثم بوصفه شرطًا لإمكانية الوجود المتعدد Existence of Multiplicity، لأنه من دون مجال لا يمكن الحديث عن وجود التعدد ما دام ينتج التفاعلات، وفي الآن نفسه نتاج لها؛ وأخيرًا أنه نتاج العلاقات البينية التي تُجسّد الممارسات المادية التي تُنجَز، أو يتم إنجازها، وفق صيرورة تَشكُّل غير منتهية[29].

تضعنا ماساي أمام مفارقة، لكنها تحمل إمكانية حيوية للتفكير في المجال، وهي أن المجال دائم التشكّل؛ لأنه يكون منفتحًا ومفتوحًا على المستقبل واللامتوقع، نظرًا إلى ديناميته المرتبطة بدينامية

(27) Donald N. Levine, Ellwood B. Carter & Eleanor Miller Gorman, "Simmel's influence on American Sociology. I.," *The American Journal of Sociology*, vol. 81, no. 4 (1976), p. 839.

(28) Simmel, *Sociologie*, p. 602.

(29) Doreen Massey "Philosophy and Politics of Spatiality: Some Considerations (The Hettner–Lecture in Human Geography)," *Geographische Zeitschrift*, vol. 87, no. 1 (1999), p. 3.

العلاقات والتفاعلات التي تحدث داخله. ومن جهة أخرى، يجب النظر إليه بوصفه جزءًا لا يتجزأ من إنتاج المجتمع، ويوجد هذه العلاقات المختلفة، سواء تلك التي تضع المسافات الاجتماعية وتؤسس لعلاقات التباعد، أم تلك التي تجعل بعض الفئات الاجتماعية أكثر قربًا أو بعدًا بعضها من بعض، ليس مجاليًا فحسب، بل اجتماعيًا أيضًا. وهناك علاقة بين المجالين الاجتماعي والجغرافي، حيث العلاقات الاجتماعية مقسمة ومحدّدة وفق الانتماء الاجتماعي؛ إذ لكل جماعة أو مجموعة أو طبقة موقع تحتله وتشغله، يعكس خصائصها الاجتماعية ويضع المسافات بينها. هذه المسافات الاجتماعية هي في الآن نفسه مسافات مجالية/ جغرافية تتمظهر في أشكال التمييز والعزل Ségrégation التي تشمل الأفراد بوصفهم يشغلون حيّزًا مكانيًا وانتماءً اجتماعيًا، لأنه يتم توزيعهم في المجال الاجتماعي، كما في المجال الجغرافي، بحسب نوع رأس المال الذي يتملكونه وحجمه[30]. بهذا المعنى، ليس المجال متجانسًا، بل يخضع للبناءات الاجتماعية التي ترسم المسافات بين الأفراد والجماعات، حيث نجد نوعًا من التقارب في الفضاء الاجتماعي، كما في الجغرافي، داخل المجموعات وفق الانتماءات الطبقية والوضعيات التي يشغلونها، وفي الوقت نفسه، هذه الانتماءات هي التي تُحدّد الفوارق المجالية والتباعد الجغرافي. وهنا يظهر المجال (الاجتماعي والجغرافي) مقسمًا أجزاء ووحدات تعكس التراتبية الاجتماعية والتصنيفات الطبقية التي توجِد أشكالاً محدّدة من التفاعلات الاجتماعية المتباينة وفق محددات موضوعية ترسم الحدود الاجتماعية والانتماءات المجالية.

في السياق نفسه، تعتبر مارتينا لاو المجال بوصفه علاقات مُتمَلَّكَة للأفراد والخيرات، تستلزم دراسته انطلاقًا من الاستعدادات العلائقية (وضعيات اجتماعية وتملكات) في أماكن محددة، وبناء عليه تصبح البنى المجالية، كما البنى الزمانية، في النهاية بنى اجتماعية. ومن أجل دراسة هذه البنى، يجب معرفة الطريقة التي يبني بها الأفراد علاقاتهم الاجتماعية عبر تملّك البنى المجالية وجعلها تابعة لها. وتضيف لاو أن المجال يرتد إلى علاقات تنظيمية تقوم على العملية التي بموجبها نضع الأفراد في مكان/ مكانة محددين؛ لأن هناك بنى تُوزِّع وتُنظّم الأمكنة والوضعيات وتُنتِج علاقات تراتبية بين هذه الوضعيات[31]. وتُعيد لاو طرح إشكالية العلاقة بين البنى الاجتماعية والبنى المجالية، حيث يُنظر إلى الأشكال المجالية اجتماعيًا، لكن في المقابل، لا تستدمج البنى الاجتماعية وتأخذ في الحسبان المحدّدات المجالية في عملية تشكّل العلاقات الاجتماعية. ويتضح ذلك حينما نريد دراسة المؤسسات الاجتماعية، حيث يتم في الغالب أخذها كأنها بنى قائمة بذاتها، من دون البحث في علاقات السلطة، ولا في التعبيرات المجالية التي تأخذها وهي تمارس سلطتها. إن المجال بوصفه وسيطًا بين الإنسان والأشياء هو الذي يسمح بتأسيس علاقتنا بها، من خلالها نعبُر من مجال اجتماعي إلى آخر، ومن تشكّل مجالي إلى آخر. الأشياء هي الجسور المجالية التي تربط بين الأفراد والجماعات، ومن ثم توجد علاقات اجتماعية متجددة وتُعطيها دلالات اجتماعية.

(30) Pierre Bourdieu, "Espace social et pouvoir symbolique," *Choses dites*, no. 147 (1987), pp. 151–152.

(31) Löw, p. 225.

2. الجسور الاجتماعية

يؤكد زيمل أن الحياة الاجتماعية لا تتوقف على التشكّل وإعادة التشكّل، في كل مرة تحدث فيها تفاعلات اجتماعية، ويعاد بناء علاقات اجتماعية جديدة؛ ذلك أن المجتمع ليس مادة جامدة، بل سيرورة دائمة الحركة والتشكّل وإعادة التشكّل. في هذه السيرورة، تتطور العلاقات الاجتماعية، وتتطور معها مصائر الأفراد من خلال شبكة علاقاتهم وطبيعة أفعالهم المتبادلة؛ إذ في الوقت الذي تحدث هذه الحركات وتتحقق الغايات الاجتماعية، يعبُر الأفراد من مجال اجتماعي إلى آخر، ومن سياق اجتماعي إلى آخر. وشبّه هذه الحركية والتبادلات الاجتماعية التي تحدث بين الأفراد بالجسر Bridge؛ لأنه يسمح بالعبور من مجال اجتماعي إلى آخر، أي من ضفة اجتماعية إلى أخرى تُمكّن من إقامة علاقات تبادل. يمكن اعتبار الجسر بمنزلة الرابط الاجتماعي الذي يشكّل علاقات الفعل التبادلي بين الأفراد، والفضاء الذي تحدث فيه هذه العلاقات والأفعال المتبادلة؛ إذ لا يمكن تصوّر علاقة اجتماعية من دون رابط اجتماعي يُنظّمها، كيفما كانت طبيعة هذه العلاقة، ما دامت مدفوعة بغاية محددة. ويرسم الجسر الحدود بين نقطتين، والمسار والمسلك الذي يجب اتّباعه للوصول إلى الضفة الأخرى. إنه يفرض على الإنسان المجال الذي يحويه ويشمله، بعدما سمح بتشكيل الرابط الاجتماعي.

إذا كان الجسر فضاءً للجمع بين الضفاف الاجتماعية، فإنه في الوقت نفسه هو ما يفصل بينها ويوجِد حدودًا لهذه الضفاف ويُعيد تشكيل طبيعتها (العلاقات الاجتماعية)، واضعًا بذلك مسارات متضارِبة، ليس للائتلاف والوحدة فحسب، بل للتفريق والتجزئة والتشتت أيضًا؛ وهذا ما يمنح الجسر هذه الخاصية والإمكانية القائمة على التعارض والتناقض، التي تعكس في الآن نفسه طبيعة الحياة الاجتماعية التي يمكن في لحظات أن توحّد بين الأفراد، كما يمكنها أن توجد عوامل التوتر والصراع.

يرمز الجسر إلى توسيع إرادتنا على المجال، إذا لم نجمع ونربط الطرفين أو ضفتي الأشياء في مخيلتنا وتصوّرنا، فلا يمكننا أن نبني معنى الأشياء، ولا يمكننا أن نبني علاقات اجتماعية، ما لم تكن لدينا فكرة أولية عن طبيعة الربط الذي نقوم به في بناء هذه العلاقات الاجتماعية، حتى نخرج من ذواتنا نحو الآخرين بوضع جسر تواصلي من الدلالات والمعاني الاجتماعية. كما يرمز الجسر في سوسيولوجيا الأشكال عند زيمل إلى توسع الفضاء وامتداده Expansion of Sphere من المستوى المادي إلى مجال إرادتنا، ما دام الإنسان هو من يوجد أو يبني الجسور الاجتماعية بين ضفتي العلاقات الاجتماعية. إذا لم نَبْنِ علاقات مشتركة بين أهدافنا أولًا، فستكون حاجاتنا وتخيلاتنا ومفاهيمنا إلى الفصل بين الضفاف الاجتماعية من دون معنى. بهذا المعنى يأخذ الجسر قيمة جمالية، ويقوم على هذه الثنائية التي تحمل مفارقة؛ لأنه بمجرد أن ننجز رابطًا اجتماعيًا بين الأفراد، فسيكون هذا الرابط في الوقت نفسه فاصلًا في مستويات أخرى حتى إن كانت غير اجتماعية، ليس في الواقع الاجتماعي فحسب، بل في أذهاننا أيضًا، يكون مُدركًا على نحو واضح. يقول زيمل: «يأخذ الجسر قيمة جمالية لأنه ينجز وَصْلًا بين جزأين كانا معزولين ومنفصلين، ليس في الواقع ولأجل أهداف عملية فحسب، بل في أن يجعله

فورًا مرئيًا ومُدركًا على نحو واضح. يمنح الجسر أعيننا النقطة الثابتة نفسها، وذلك بربط أجزاء المناظر الطبيعية، كما يحدث مع الأجساد الفيزيائية في الواقع العملي»[32].

يمنح زيمل الجسر هذه القيمة (الجمالية)؛ لأنه يؤسس لعلاقة بين أجزاء تساعد في بناء روابط اجتماعية بين الأفراد، وتسمح بإيجاد مسارات ومسالك بين ضفتي هذه الروابط، بغضّ النظر عن أشكال الخطوط التي تعبُر من هذه الجهة أو تلك، من هذه الضفة أو الضفة الأخرى من العلاقات. لا تنحصر القيمة الاجتماعية التي يحملها الجسر، إذًا، في مظاهر التآلف الاجتماعي فحسب، أو التقارب الفيزيائي الجسدي، بل أيضًا تحمل بُعدًا سيكولوجيًا وروحيًا. هذا البعد الأخير لا يمكن أن يدركه المرء؛ لأنه يرتبط بالإحساسات، ويكون له دور كبير جدًا في إيجاد الجسور الاجتماعية أو وضع حواجز بينها. «إذا أمكن الحواس أن تبني جسورًا بين الناس، إذا أمكنها تخفيف وتهدئة العوامل التي تجتذب الاندفاعات التي تسببها على نحو متكرر، إذا كان الانسجام بين القيم الإيجابية والسلبية للمشاعر يُعطي العلاقات الكلية الملموسة بين الناس لونها، آنذاك يمكن المرء أن يلاحظ، **على النقيض من ذلك**، أن حاسّة الشم هي حاسة **الانفصال والتفرقة** بامتياز»[33].

على الرغم من هذه الوظيفية الحيوية للجسر في العلاقات الاجتماعية في خلق التفاعلات بين الأفراد، فإنه في الوقت نفسه يخلق مسافات اجتماعية كبيرة Social distance بينهم، تعكس خصوصيتهم، وتضع كلّ فرد على ضفة الآخر. كما تعكس هذه المسافة الاجتماعية مستوى الغرابة Strangeness والاختلاف بين الأفراد الذي يمكن ردّه إلى مجموعة من العوامل، بعضها علائقي عاطفي متمثل في الالتزام أو الانفصال العاطفيين، وبعضها الآخر اجتماعي متجلٍ في التمييز الحاصل بين الأفراد على أساس التراتبية الاجتماعية الناتجة من التفاوت الطبقي، والتي بها تقاس المسافة الاجتماعية[34]. ويسمح هذا بالقول إن مفهوم الجسر يقوم على مفارقات عدة، وإن كان زيمل لم يشر إليها بوضوح، فإنها حاضرة في نصوصه؛ على اعتبار أن الجسر هو الذي يسمح بخلق أشكال تفاعلية وعلاقات اجتماعية، لكن في الآن نفسه هو الذي يضع الحدود الاجتماعية Social Boundaries.

ما دام الجسر يخلق كل هذه الأشكال من العلاقات الاجتماعية بين جانبين مختلفين ومتقابلين، سواء في تعارضها وتناقضها أم في انسجامها وتوافقها، التي تمتد وتتسع لتغطي الأذواق أيضًا، فإننا نجد أن الباب The Door يترجم، بطريقة واضحة وحاسمة، جانبين للأفعال السابقة نفسها، في الوقت نفسه وعلى نحو متزامن. يُجسّد الباب الفضاء الذي ينمّي سلطة الفرد وقدرته على التحكم في المجال، بوضع ما يريد خلفه وما يسمح بأن يكون أمامه، واضعًا بذلك حدًّا لامتداد المجال واستمراريته المطلقة واللامتناهية. إن الأبواب هي التي سمحت بوضع أجزاء مجالية Spatial Fragments بأبعاد محددة

(32) Georg Simmel, "Bridge and Door," *Theory, Culture & Society*, vol. 11, no. 1 (1994), p. 6.

(33) Simmel, *Sociologie*, p. 639. (التشديد من الكاتب)

(34) تمت مناقشة هذه الأشكال من المسافة الاجتماعية في أعمال كثيرة لدى زيمل، وخصوصًا في نصّيه المعنونين بـ: "The Poor" و"Stranger".

ومُتعيّنة، بعدما كان المجال ممتدًا وغير متناهٍ ومن دون حدود[35]. وسمحت لنا الأبواب بجعل المجال أكثر مرئية، ومن ثم أكثر ضبطًا لحدود الحركية فيه وعبره، من خلال وضع تمفصلات Hinges بين الإنسان والمجال وكل الروابط الموجودة في الخارج. وفي الآن نفسه، يسمح بالتعالي وتجاوز التمييز الموجود بين الداخل والخارج. ويجسّد الباب، في سوسيولوجيا المجال عند زيمل، الصورة أو التعبير الحي عن نقطة حدية، نقطة فاصلة بين حدّي الداخل والخارج. ولهذا، فهو الذي حرّرنا من النقطة الثابتة ومن المجال المحدود والداخلي نحو النقط المتحركة والفضاءات المفتوحة. وبناء عليه، يكون للباب هذه الإمكانية التي تسمح بالانتقال من المجال المغلق والمتعيّن بحدود إلى مجال مفتوح على حدود أخرى جديدة تساعد في بناء علاقات اجتماعية وأشكال تفاعلية.

كما هو الحال بالنسبة إلى الجسر كونه حامل تناقضات ومفارقات، فإن الباب هو الآخر لا يخرج عن هذه الخاصية، حتى إن كانت غير واضحة لدى زيمل، لكنها متضمّنة في نصّه القصير هذا (الجسر والباب). وهو بذلك يريدنا أن نتساءل كيف يُمكننا أن نقيم هذا الفصل والربط في الفعل الاجتماعي، كونهما عمليتين أو وجهين للفعل نفسه. فحينما نضع الأبواب، نقيم تقسيمات في المجال تفصلنا عن بقية العالم، وفي الآن نفسه تكون أدوات وصل تفتحنا على هذا العالم. لهذا يعطي زيمل الباب دلالة غنية وحيوية، لكونه يُحيل إلى نوع من الوضوح والشفافية في رؤية الأشياء من الداخل والخارج، بالبقاء في الوضع البيني نفسه، بين الداخل والخارج الذي هو العتبة، في مقابل الجسر الذي ينظر إليه من زاوية سوسيومجالية فحسب، باعتباره حاملاً العلاقات الاجتماعية وحاويها، على الرغم من خاصيته الجمالية. وتخلق الأبواب قشرة ضخمة بين الداخل والخارج في المجال من الصعب تكسيرها، لهذا يعتبر زيمل أن الجدران صامتة، بينما الأبواب تتكلم، أي تحدث فيها ومن خلالها حركية.

في النهاية، تسمح الجسور الاجتماعية، كما الأبواب، بإيجاد تحوّلات في القياسات المجالية عبر وضع نوع من التأرجح بين ما هو اجتماعي وما هو مجالي. فالجسر تعبير عن ذروة تحقيق بناء المسار، ليس عن طريق مقاومة الفصل المجالي فحسب، بل أيضًا هيمنة إرادة الربط والوصل في الفضاء الذي يروم الفصل والمَيز[36]. من خلال هذه المظاهر المجالية، طوّر زيمل أفكارًا بشأن الترابط والتقارب والحدود الاجتماعية، وفتح أيضًا فجوات للتفكير في مواضيع جديدة، بشأن أشكال الحدود ونماذج الترابطات Connections. وهكذا، تشكل الجسور والأبواب نقطة الربط ونقطة الفصل، كما تشكل نقطة الانطلاق ونقطة الوصول إلى المسارات الاجتماعية، بما هي علاقات اجتماعية.

لا يُحيل الجسر والباب هنا، عند زيمل، إلى معانٍ ودلالات مادية أو تجسيدات فيزيائية، بل هما في الأساس مظهران اجتماعيان، أكثر من كونهما نموذجين مجاليين Spatial Typologies. وتُساعد النماذج في التصنيف والتمييز بين الأشياء؛ لهذا حرصت السوسيولوجيا الدوركهايمية على إيلاء

(35) Simmel, "Bridge and Door," p. 7.

(36) Borden, p. 329.

التصنيفات عناية بالغة[37]، بوصفها خطوة أساسية لكل عمل إثنوغرافي أو سوسيولوجي، يسمح بالتمييز بين الظواهر. كذلك الأمر بالنسبة إلى زيمل، حينما استعار هذه النماذج المجالية لوصف وتصنيف العلاقات الاجتماعية وطبيعتها، من أجل دراستها على نحو معزول، حتى يتسنّى له تحديد خصائصها السوسيولوجية. لكن هل يسمح المجتمع للأفراد والفئات الاجتماعية بالمرور من ضفة اجتماعية إلى أخرى؟ وهل العبور يعني أن الأبواب تكون مواربة ومفتوحة وقابلة للولوج من مجال اجتماعي إلى آخر من دون وضع حدود سوسيومجالية؟

3. الحدود السوسيومجالية

يأخذ مفهوم الحدود مكانةً مهمةً في العلوم الاجتماعية؛ نظرًا إلى دلالاته المتعددة، واختراقه حقولاً معرفيةً منوعة وقضايا اجتماعية، ما يجعل منه مفهومًا مُثقلاً بالاستعمالات، حيث يمكن أن توظف في اتجاهات عدة. من جهة، تحيل الحدود إلى نقاط أو أماكن الالتقاء والتبادل بين فردين أو مجموعة من الأفراد أو التقاء جماعات، ومن جهة أخرى تُحيل في الآن نفسه إلى نقاط التمايز والفرز والاختلاف التي قد تؤسّس على الجنس أو الطبقة أو الهوية أو الثقافة أو العرق وغيرها من التمايزات[38]. في الحالة الأولى تمثّل الحدود نقاط تماسّ بمعناه الرياضي؛ تقاطع مجالين، وفي الحالة الثانية تعكس الحدود أشكال التقابل والتعارض والاختلاف بكل معانيها الثقافية والاجتماعية.

تتمظهر الحدود في مستوى أول في المكان أو الحيّز الذي تشغله جماعة ما، بوصفها وحدة تمتلك هوية اجتماعية تميزها من الوحدات الأخرى. في هذه الحالة، يُحدّد المجال الوحدة الاجتماعية Social Unity لأنها تشغل مكانًا معيّنًا، كما يتحدد بها هو أيضًا لتعطيه هذه الوحدة الاجتماعية دلالة سوسيولوجية (إنسانية). وهذا ما يجعل من الحدود التعبير المجالي للعلاقة بين الأفراد التي تسمح بوضع مضمون للفعل الاجتماعي الذي يجب ألا يتجاوز تلك الحدود باعتبارها نقاط تقاطع الأفراد، ويُعبّر امتدادها عن قوة العلاقات الاجتماعية، في الوقت الذي تظهر استمرارية المجال وتمدّده. كما تتمظهر الحدود أيضًا من خلال الخطوط Lines التي تفصل مجالين أو أكثر، وتفصل معها المجموعات الاجتماعية والأفراد، واضعة بذلك عقبات وحواجز لا يمكن السماح بتجاوزها، وتُعطيها خصائص محددة، تعكس الوضع البشري، مثل التفاوت الاجتماعي والتمييز العرقي والاختلاف الجنسي وغيرها من التقابلات التي تبنيها الحدود، ويبنيها الأفراد بوصفهم واضعي دلالاتها المادية والرمزية.

في هذا الاتجاه، يرمز مفهوم الحدود عند زيمل إلى الإطار الذي يحدد مجموعة تنغلق على نفسها، بطريقة تماثل إلى حدٍ ما عملاً فنيًا أو لوحة فنية تكون محدّدة بإطار يُحيل إلى ما يوجد داخله، ويُعلن

(37) تعتبر عملية التصنيف إحدى أهم الخطوات المنهجية الأساسية التي تسمح برصد خصائص الظواهر الاجتماعية ومقارنتها بظواهر مشابهة أو مغايرة، ينظر:

Emile Durkheim & Marcel Mauss, *De quelques formes primitives de classification* (Paris: Presses Universitaires de France, 2017).

(38) Michèle Lamont & Virág Molnár, "The Study of Boundaries in the Social Sciences," *Annual Review of Sociology*, vol. 28, no. 1 (2002), p. 169.

عن محتواه ويثير الانتباه إلى مضمونه. غير أن ما يوجد داخل الإطار الاجتماعي هو عالم الاجتماع الذي يقوم على علاقات معيّنة، لا تخضع إلّا لمعايير الأشكال الاجتماعية التي يتم إقحامها أو إدخالها في محددات وحركات المحيط الذي يُحدّد ذلك الإطار[39]. معنى هذا أن كل تفاعل اجتماعي، بما هو فعل متبادل، يكون في خدمة الإطار الذي يكون هدفه إما تمدّد الإطار ليحوي علاقات تفاعل موسعة، وإما تضييقه ليصبح محدودًا ولا يتّسع لمزيد من العلاقات الاجتماعية القائمة والمسموح بها. من جهة أخرى، لا يعكس امتداد الإطار أو ضيقه دائمًا اتّساع الجماعة والتفاعلات التي تحدث داخلها أو تقلصها؛ لأن هذه الأخيرة تكون تابعة لقوى الدفع والجذب التي تظهر داخلها (الصراع)، وتواجه هذه القوى مجالاً كافيًا للاصطدام بالحدود، ما قد يسمح للإطار بأن يكون أوسع منها ويشملها. في المقابل، يكون الإطار ضيّقًا حينما يكون عائقًا لبعض الطاقات التي لا تتوقف على الانتشار والتمدد، وتريد أن تتجاوزه لأنه لم يعد يستوعبها ويناسبها، أو يُناسب تطلّعاتها. لهذا نجد فضاءات كبرى جدًا ومملوءة، ما يسمح بتنامي الشعور الجمعي الذي يتجاوز فردانية الشخص، لكنها بالنسبة إلى هذا الأخير تكون ضيّقة وضاغطة بهذا الحس الجمعي الذي يؤسّسها.

تحمل الدلالة السوسيولوجية لمفهوم الإطار، هنا، تفاعلاً مزدوجًا لوجهين أو جانبين للحدود التي يحيل إليها الإطار: فمن جهة يُحدّد ما يوجد داخله، واضعًا فاصلاً بين ما يوجد خارجه وعلى جنباته أو أطرافه Tips، لكن في الوقت نفسه، لا يتحدّد هذا الداخل، وكل ما هو موجود فيه، إلّا بالخارج وبعلاقة به ومقارنة به؛ على اعتبار كل تمدد أو تقلص للإطار يكون نتاج التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات، كونهم هم من يشكلون ويُعيدون تشكيل علاقاتهم وفق غاياتهم الخاصة. في الحالة التي تكون فيها الحدود الاجتماعية سلسةً، أي حينما يكون الإطار قابلاً للتمدد، تكون الجماعات مفتوحةً ومنفتحةً، كما تكون الحدود مفتوحةً على الخارج ومنغلقةً على الداخل الفردي (بروز الفردانية). لكن حينما تكون معرفة الأشخاص بعضهم ببعض قويةً، يعيشون في جماعات محدودة وشبه منغلقة على نفسها، تكون الحدود سيكولوجية أكثر منها اجتماعية، وحينها تكون المسافات الاجتماعية واضحةً والحدود السيكولوجية كبيرةً وصلبة. يقول زيمل: «أصبح لمفهوم الحدود أهمية بالغة، ربما في أغلب العلاقات بين الأفراد، وبين الأفراد والجماعات. حينما تتعالق مصالح عنصرين وتترابط بالموضوع نفسه، وتصبح إمكانية تعايشهما مرتبطةً بخطوط حدود موضوع التمايز الذي يفصل فضاءهما [...] في الواقع، هذه الحدود الموضوعية والهشة ليست إلّا الحدود القائمة بين فضاءين لشخصين، التي تعني أن وعي أحدهما قد يُغطي فضاء وعي الشخص الآخر فحسب، حتى تلك النقطة المحددة التي لا يتم فيها انتهاك فضائه، والذي وحده في إمكانه أن يختار كشفه»[40].

إذا كان للمجتمع مجالُه الوجودي الذي يتحدّد بخطوط يتم ترسيمها (حدود) ثم الوعي بها، تميّزه بوصفه مجتمعًا له خصائصه الداخلية، وتميّزه من بقية المجتمعات، على النحو نفسه، فإن وحدات التفاعل التي تقوم بين الأفراد تجد تعبيراتها المجالية في الحدود التي تفرضها خطوط الإطار. وتتشكّل

(39) Simmel, *Sociologie*, p. 608.

(40) Georg Simmel, "The Social Boundary," *Theory, Culture & Society*, vol. 24, no. 7–8 (2007), p. 54.

هذه الوحدات الاجتماعية عناصر وأجزاءً تمنح نوعًا من التفرد في علاقات الأفراد في ما بينهم، وفي ما بين العالم الخارجي، وبناء عليه، يقوم الأفراد بتلك التفاعلات التي تعكس التبعية المتبادلة للعناصر، المتجلية في علاقات دينامية. في هذه الحالة، تأخذ الحدود طابعًا رمزيًا في المجال، حيث تتمظهر في القيم والمعايير والقوانين عبر الوعي بالسلطة والإكراه التي تُمارسها. وربما أن هذا المبدأ المرجعي (الرمزي) هو الذي يجعل من المجال تمثّلًا، كونه يأخذ دائمًا مظهرًا خاصًا، أي إدراكه هندسيًا، حيث يتحقق عن طريق عملياتنا الذهنية التركيبية التي تعطي طبيعة وشكلًا لحواسنا، على حد تعبير كانط. يقول زيمل: «ليست الحدود ظاهرة مجالية، لها نتائج وآثار اجتماعية، لكنها ظاهرة اجتماعية تُشكِّل ذاتها مجاليًا. فالمبدأ المثالي القائل إن المجال هو أفق تمثّلنا، أو بتعبير أدق، يأتي إلى الوجود ويتحقق من خلال عمليتنا التركيبية التي بوساطتها نعطي شكلًا للمادة التي تأخذ هنا صورة خاصة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى تشكل المجال الذي نُصنّفه حدودًا، هذا المبدأ ذاته له وظيفة سوسيولوجية. بالطبع فإن الحدود هي أولًا كيانات Entités إدراكية ومجالية، نرسمها في الطبيعة من دون الأخذ في الحسبان قيمتها السوسيولوجية العملية»[41].

تستمد هذه الفكرة قوتها من أن الحدود ظاهرة اجتماعية تتجاوز الدلالة المجالية لتغطي المظاهر الاجتماعية، وحينما نُمعن في طبيعة الحدود الاجتماعية القائمة بين الأفراد، تبدو هذه الحدود واضحةً عند المجموعات المغلقة التي تواجه إقصاءً اجتماعيًا أو وصمًا، مثلما نجد في دراسة هاورد بيكر عن المنبوذين Outsiders؛ إذ نجدهم يضعون إطارًا خاصًا ومحددًا لعالمهم الخاص والمغلق للاحتماء من العالم الاجتماعي الذي يُصنّفهم خارج العالم وخارج إطار ما هو اجتماعي، وما هو متعارف عليه ومسموح به اجتماعيًا. وتجعل هذه الوضعية الأفراد الذين يدخلون في إطار معيّن مخالف لما هو متعارف عليه، يتنقلون عبر الإطارات الأخرى المماثلة لتفادي التأطير الضيّق Framing لمواجهة ومقاومة الحدود الاجتماعية التي تفرضها الإطارات[42]. وهذا يجعل الأفراد يرسمون خطوط العلاقات التي يدخلون فيها وتُشكّلهم حتى لا يتعرضوا للنبذ الاجتماعي، لهذا نجدهم يطوّرون في الغالب علاقات مع الشبيه وليس مع النقيض، حيث تبدو الحدود ظواهر اجتماعية لا مرئية يتم استبطانها، ويعمل الأفراد على إقصاء ذواتهم من الولوج إلى بعض الفضاءات، لأنهم ينظرون إليها بوصفها أشياء محرّمة أو تابوهات، حفاظًا على هوياتهم الاجتماعية والجماعية، ما يحدّ من حريتهم.

في هذا السياق، تكون الحدود الاجتماعية أشكالًا مموضعة للتمايزات الاجتماعية، التي تتمظهر في الولوج اللامتكافئ إلى الموارد المادية واللامادية، والفرص الاجتماعية المتاحة. لهذه الحدود الاجتماعية مظاهر «رمزية تشكّل نظامًا من التصنيفات التي تُحدّد تراتبية المجموعات والمماثلات

(41) Simmel, *Sociologie*, p. 607.

(42) لا ينطبق هذا الأمر على المنحرفين فحسب، بل يتجاوزه أيضًا إلى المنبوذين والموصومين (مثل المرضى النفسانيين والأقليات المثلية والإثنية)، ويتوسع ليمتد إلى المهاجرين والمُبعدين، مثلما يشمل أيضًا فئة النساء والأطفال. وإذا حاولنا أن نجمع هذه الفئات كلها داخل مجتمع ونقوم بتصنيفات، فسنجد أنها تمثل الأكثرية، وليس الأقلية. ينظر:

Howard S. Becker, J.P. Briand & J.M. Chapoulie, *Outsiders: Etudes de sociologie de déviance* (Paris: Métailié, 1983); Erving Goffman, *Stigmate: Les usages sociaux des handicaps*, Alain Kihm (trad.) (Paris: Les Editions de Minuit, 1975).

والاختلافات القائمة بينهم. إنها تمييزات مفاهيمية صنعها فاعلون اجتماعيون لتصنيف المواضيع والأشياء والناس والممارسات بل حتى الزمان والمكان»[43]. تظهر هذه الأشكال بوضوح، حينما نتحدث عن الحدود بين الجنسين ومسألة النوع الاجتماعي، حيث تظهر ثنائيات الأشياء واضحة في حدود مادية أو غير مادية؛ ذكور – إناث، داخل – خارج، مقدس – مدنس، عام – خاص، وغيرها من الثنائيات التي بوساطتها تتشكل التصنيفات وتُقام التراتبات وتوضع الاختلافات.

ليست الحدود دائمًا ذات معطى مجالي (مادي)، كما سبقت الإشارة، بل يمكنها أن تأخذ أشكالاً لامادية، من معتقدات وتقاليد وتصوّرات، تجعل الفرد سجينها. في مثل هذه الحالات، يكون الجسد رهين التأويلات المختلفة التي تُعطى للحدود في كل لحظة أو مرحلة، يجعلها تتقلّص وتتمدد وفق مصالح الفئة التي تستفيد من إخضاع الجسد لهذه الحدود. في هذا الصدد، نجد الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي اتخذت مفهوم الحدود مفهومًا مركزيًا في كتاباتها عن الحريم، الذي يعني كل ما يتم الدفاع عنه بالدين والمقدس والتقاليد الاجتماعية؛ إذ تُعرّف الحريم كالتالي: «نبني أربعة جدران في الفضاء، نحصل على بيت، نضع داخله نساء، نمنعهن من الخروج، في حين نسمح للذكور بذلك. نحصل بذلك على حريم»[44]. يشكّل الحريم في هذه الحالة تماكنًا Spatialité مغلقًا ومسيّجًا بالكثير من القيود/ الحدود، ينظر إليها بوصفها عقابًا للنساء في حالة التفكير في تجاوزها أو محاولة تكسيرها. وهنا تكون الحدود وما يوجد خارجها أهم مما يوجد داخلها، ويكون إطار هذه الحدود أهم مما يحويه داخل الإطار، والغاية من ذلك هو عزل ما يوجد داخل الإطار عن خارجه.

تضع هذه التقنية في تدبير المجال تعارضًا وتمييزًا بين فضاء مفتوح على العالم الخارجي، في حين نجد فضاءً آخر مفتوحًا على السماء ومغلقًا على ذاته. من هنا يأخذ المفهوم دلالة مزدوجة، بعضها مرتبط بما هو ديني/ شرعي، وبعضها الآخر مرتبط بما هو اجتماعي من تقاليد وأعراف وطقوس. وبما أن الحدود عند زيمل ظواهر اجتماعية تتشكل مجاليًا، وتُعطى شكلاً ومضمونًا سوسيولوجيين، يكون معه جسد المرأة في الحالة التي ندرسها يعيش داخل الحدود وبوساطتها. لكن المثير هنا عند المرنيسي هو شخصنة هذه الحدود من جانب النساء أيضًا، وجعل الجسد موضوعًا لها، يجعلهن مجبرات على الخضوع للحدود واحترام قواعد المجتمع والهوية الثقافية، ما دامت تأخذ صيغة المُحرّمات Les interdits التي تحملها النساء في ذواتهن وأذهانهن وتُدمَغ على أجسادهن، فتأخذ الحدود مظاهر لامرئية Invisible. وفي محاولة تكسير الحدود، تصطدم مع القشرة الصلبة من التقاليد والمعايير الاجتماعية المتوارثة، وينظر إليها على أنها نوع من الانحراف عن القواعد وتكسير المُحرّمات[45]. وفي هذا الإطار، تعتبر المرنيسي أن الحدود لا توضع هكذا اعتباطًا، بل تُعبّر في الغالب عن توزيع

(43) Bethany Bryson, "Symbolic Boundaries," in: David Inglis & Anna–Mari Almila (eds.), *The SAGE Handbook of Cultural Sociology* (London: SAGE Publications, 2016), p. 354.

(44) Fatima El Mernissi, *Rêves de femmes: Contes d'enfance au harem* (Casablanca: Éditions Le Fennec, 1988), p. 62.

(45) توظف فاطمة المرنيسي مفهوم الحريم بالرجوع إلى دلالاته المختلفة والمشتقة أساسًا من الحرم، أي الأماكن المقدسة، ومنه ينظر إلى البيت باعتباره يحمل هذه القدسية وكونه فضاءً آمنًا ومؤمَّنًا، ومنظمًا بقواعد يضعها الرجال لمراقبته.

غير عادل للسلطة، سلطة غير متكافئة بين الذكور والإناث، الأغنياء والفقراء، المالكين وغير المالكين. ويشكل التوزيع المحكم والدال للمكان بين الأفراد أحد الميكانيزمات التي تنظم الحياة الاجتماعية، مُدعمة بعادات وتقاليد وأعراف مُقعّدة[46].

من خلال التحليل السابق، يبدو أن الحدود تكون في الأساس ذهنية أكثر منها تجليًا ماديًا، لأنه يتم استثمارها على هامش علاقات التبادل المكتسبة، حتى إن تم تكسير جزء من الحدود المجالية ومحاولة إعادة تشكيل الفضاءات، تبقى هذه الحدود في الفضاء قائمة على هذه الثنائية: الداخل - الخارج، الذكر - الأنثى، الغنى - الفقير، الأهلي - الغريب. كما أنّ هذه الحدود توضع لأجل غايات معيّنة حتى لا يمكن فئات بعينها تخطّيها وتجاوزها، وإلّا سيتم وصمها بأنها كسرت الأعراف والقوانين الاجتماعية. فالنبذ والإبعاد الاجتماعيان لا يقتصران على فضاءات الولوج، بل يمتدان ليغطيا أيضًا زمن الولوج؛ إذ توجد أزمنة اجتماعية يتم فيها إقصاء بعض الفئات الاجتماعية من الفضاء العمومي ومن الولوج إليه، ويصبح أشدّ خطرًا عليها، لأنه مجنسن Sexué[47]. وتتجلّى جنسنة الفضاء في إقصاء المرأة، مثلاً، من ولوج الفضاء العمومي واستهلاكه في الليل لأي غرض كان؛ ذلك أن ولوجها يصبح خطرًا عليها، ولا يمكن التسامح معها، لأنه محدد بصفات وتقسيمات ذكورية مرتبطة هي الأخرى بالزمن الاجتماعي الذي هو في الآن نفسه الزمن الذكوري. تأخذ الحدود المجالية هنا دلالة زمانية أكثر منها مكانية، وتعود الحواجز مرتبطة بإمكانية المرور من المرئي إلى اللامرئي. قد تكون المرأة لامرئية على نحو واضح في النهار، ولا تثير فضول الناس على نحو كبير، مع أن اعتبارها لامرئية هو تغييب لكينونتها ووجودها، لكن بمجرد وجودها في مكان ما في الليل، تصبح مرئية وخاضعة للمراقبة أكثر من السابق، وتتغير الصورة الاجتماعية النمطية التي تُعطى لها بوصفها إطارات يجب عدم الخروج عنها. وبناء عليه، لا تضع الأزمنة الحدود فحسب، بل تشدّد أيضًا المراقبة الاجتماعية عليها وتُحكم ضبطها (الحدود).

يتضح أن الجزء الكبير من الإشكال المرتبط بجدلية المجال يكمن في وعي المرأة به؛ لأنها تتمثل ذاتها بأن حركتها في المجال مراقبة اجتماعيًا، ولا تعطي الانطباع بأنها تتحرك فيه من أجل تكسير تلك المراقبة والنظرة التي يحملها المجتمع، وهي بذلك تُعيد إنتاج نفسها عبر إعادة إنتاج القيم المجتمعية[48]. وما يفسر ذلك أن إحدى أهم وظائف المجال وأدواره الأساسية في البناء الاجتماعي هي السماح بتثبيت مضمون هذا البناء الاجتماعي، ولا يتعلق الأمر هنا بعملية استقرار أو وضع إطار ثابت للعلاقات الاجتماعية في مجال محدد فحسب، بل يتجلّى في إيجاد شبكة من العلاقات الاجتماعية في إطار محدد، تتمحور حوله تلك العلاقات. تثبيت الأفراد في مكان ما (مجال)، ليس موضوعًا جوهريًا،

(46) فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 147.

(47) Safaa Monqid, "Les femmes marocaines entre privé et public," *Villes en parallèle*, no. 32–34 (2001), pp. 398–405.

(48) أحمد الخطابي، «المرأة المغربية بين ثنائية المجال العام/ المجال الخاص وتدبير الزمن»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** (المغرب)، مج 12، العدد 32 (كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 172.

يمكننا أن نجده فيه دائمًا، لكن لهذا التثبيت دلالة رمزية متجلّية في وجود نقطة محورية تُحافظ على نسق من العناصر وفق مسافة، ووفق علاقات تفاعلية من التبعية التي يجب أن تجسّدها المرأة.

هناك فضاءات وأمكنة تتميز بحركة وإيقاع مُميّزين يحملان خصوصية، وتتصف بالبطء أو السرعة، نرى هذا جليًا في الإيقاعات الزمكانية بين المجالات الحضرية والقروية، أو المجالات التي تكون حكرًا على فئة معيّنة دون أخرى، كنوع من الميز الاجتماعي؛ ما يعكس في الواقع طبيعة البعد المجالي لأشكال العلاقات الاجتماعية. لهذا، ونظرًا إلى تداخل الحدود وترابطها في أنظمتنا الاجتماعية، تبقى مفهمتها مهمة صعبة، كما يقول ليون مايهو، تتطلّب الكثير من العمل الميداني التجريبي الذي يعكس دينامية الحياة الاجتماعية، لهذا، فالمشكلة الأساسية في تحديد مفهوم الحدود داخل المجتمع هائلة[49].

خاتمة

تُبنى نظرية المجال عند زيمل على مقاربة بنائية واضحة، تنظر إلى المجال بوصفه محددًا للعلاقات الإنسانية والاجتماعية بما هي أيضًا محدِّدة له. وقد حاول بناء هذه المقاربة، انطلاقًا من دراسته أثر الأشكال المجالية في طبيعة العلاقات الاجتماعية. وهو يفترض أن تعدد العلاقات الاجتماعية وتطوّرها يعكسان تنوع الأشكال المجالية المحتوية والمنتجة لهذه العلاقات، كما يعتبره شرطًا أساسيًا لتطور معرفتنا بطبيعة تلك العلاقات الاجتماعية. كما أن لكل جزء من المجال خصوصيته وشكله المتفرد، ولكل علاقة اجتماعية مميزاتها الاجتماعية والمجالية؛ ما يجعل المجال عاملًا أساسيًا لتطوير معرفتنا وتفكيرنا بشأن القضايا المرتبطة بالعلوم الاجتماعية.

المجال عند زيمل ليس شرطًا قبليًا سابقًا على أي تجربة إنسانية فحسب، بل هو في الأساس شرط لتأسيس علم يهتم بالظواهر البشرية. وإذا أردنا أن نمنح هذا العلم خاصيته الإبستيمولوجية، فعليه أن يهتم بالأشكال الاجتماعية التي تُبنى في السياقات المجالية. وتتميّز هذه الأشكال الاجتماعية بالتغير وإعادة التشكل، كلما تغيّرت السياقات المجالية المحايثة للحياة اليومية. ولهذا، فالمجال هو التجلّي المادي للحياة الاجتماعية الذي يُنمذج التفاعلات المتبادلة بين الأفراد والتأثيرات التي يمارسها كل فرد على الآخر.

كما تعكس نظرية المجال في سوسيولوجيا زيمل مجموع سيرورة الحياة الاجتماعية والنشاطات الإنسانية المرتبطة بها، باعتباره عاملًا محددًا للتجربة الإنسانية وشرطًا لها. ولهذا فهو مبني اجتماعيًا عن طريق هذه التجارب الإنسانية التي لا تتوقف على التشكل وإعادة التشكل. هذه الدينامية التي يحملها المجال، والتي تعكس في الآن نفسه دينامية العلاقات الاجتماعية المشكّلة له، تمنحه خاصية التعدد والانفتاح على اللامتوقع.

(49) Leon H. Mayhew, *The New Public: Professional Communication and the Means of Social Influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 55.

المراجع

References

العربية

الخطابي، أحمد. «المرأة المغربية بين ثنائية المجال العام/ المجال الخاص وتدبير الزمن». **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** (المغرب). مج 12، العدد 32 (كانون الأول/ ديسمبر 2012).

المرنيسي، فاطمة. **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية**. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الأجنبية

Becker, Howard S., J.P. Briand & J.M. Chapoulie. *Outsiders: Etudes de sociologie de déviance*. Paris: Métailié, 1983.

Borden, Iain. "Space Beyond: Spatiality and the City in the Writings of Georg Simmel." *The Journal of Architecture*. vol. 2, no. 4 (1997).

Bourdieu, Pierre. "Espace social et pouvoir symbolique." *Choses dites*. no. 147 (1987).

Durkheim, Émile. *Textes. 1: Les classiques des sciences sociales*. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

Durkheim, Émile & Marcel Mauss. *De quelques formes primitives de classification*. Paris: Presses Universitaires de France, 2017.

El Mernissi, Fatima. *Rêves de femmes: Contes d'enfance au harem*. Casablanca: Éditions Le Fennec, 1988.

Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population: Cours de collège de France, 1977–1978*. Paris: Seuil, 2004.

Goffman, Erving. *Stigmate: Les usages sociaux des handicaps*. Alain Kihm (trad.). Paris: Les Editions de Minuit, 1975.

Inglis, David & Anna–Mari Almila (eds.). *The SAGE Handbook of Cultural Sociology*. London: SAGE Publications, 2016.

Lamont, Michèle & Virág Molnár. "The Study of Boundaries in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology*. vol. 28, no. 1 (2002).

Levine, Donald N., Ellwood B. Carter & Eleanor Miller Gorman. "Simmel's influence on American Sociology. I." *The American Journal of Sociology*. vol. 81, no. 4 (1976).

Löw, Martina. *The Sociology of Space: Materiality, Social Structures, and Action*. Donald Goodwin (trans.). New York: Palgrave Macmillan, 2016.

Massey, Doreen. "Philosophy and Politics of Spatiality: Some Considerations (The Hettner–Lecture in Human Geography)." *Geographische Zeitschrift*. vol. 87, no. 1 (1999).

Mayhew, Leon H. *The New Public: Professional Communication and the Means of Social Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Molénat, Xavier. *La sociologie, Histoire, Idées, Courants*. Paris: Sciences Humaines, 2013.

Monqid, Safaa. "Les femmes marocaines entre privé et public." *Villes en parallèle*. no. 32–34 (2001).

Paquot, Thierry & Chris Younès (eds.). *Espace et lieu dans la pensée occidentale*. Paris: La Découverte, 2012.

Simmel, Georg. "Le problème de la sociologie." *Revue de Métaphysique et de Morale*. vol. 2, no. 5 (1894).

________. "How is Society Possible?" *The American Journal of Sociology*. vol. 16, no. 3 (1910).

________. *On Individuality and Social Forms*. Donald N. Levine (ed.). Chicago/London: The University of Chicago Press, 1971.

________. *Sociologie: Etudes sur les formes de la socialisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

________. "Bridge and Door." *Theory, Culture & Society*. vol. 11, no. 1 (1994).

________. "The Social Boundary." *Theory, Culture & Society*. vol. 24, no. 7–8 (2007).

________. *The Metropolis and Mental Life*. London: Routledge, 2012.

Zieleniec, Andrzej J. *Space and Social Theory*. London: SAGE Publications, 2007.



مراجعات الكتب

Book Reviews



ظل مفقود 4، مواد مختلفة على ورق، 65×55 سم (2020).
Missing Shadow 4, mixed media on paper, 55x65 cm (2020).



فارس اشتي | Fares Echtay*

النظرية الجنوبية
علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة

Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science

عنوان الكتاب:	النظرية الجنوبية: علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة.
عنوان الكتاب في لغته:	*Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science.*
المؤلف:	ريوين كونيل Raewyn Connell.
ترجمة:	فاروق منصور.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مكان النشر:	الدوحة/ بيروت.
تاريخ النشر:	2020.
عدد الصفحات:	380 صفحة.

* أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية سابقًا.

Retired Professor at the Faculty of Law and Political Science and the Institute of Social Sciences at the Lebanese University.

مقدمة

يُدخل كتاب **النظرية الجنوبية: علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة**[1] السوسيولوجيين، أساتذةً وطلابًا ومهتمين، في حقل جديد من المعرفة لم يعتادوه في ما تُرجم ووُضع من كتب في موضوعه، نظرًا إلى ما تضمّنه من غِنى في عرض أبحاث لمفكرين من أستراليا والهند وأفريقيا والعالم الإسلامي وأميركا اللاتينية ونقدها، إضافة إلى عرض آراء علماء الاجتماع في الدول الأوروبية وأميركا الشمالية في الموضوع نفسه. وموضوع الكتاب هو تعامل المفكرين عمومًا، وعلماء الاجتماع خصوصًا مع موضوع علاقة الغرب مع الشرق الذي فضّلت الباحثة ريوين كونيل تسميته «المركز المتروبولي[2] والأطراف» على التسميات السائدة؛ شمال – جنوب، أو غرب – شرق، أو متقدم – متخلف، أو عالم أول – عالم ثالث. يشتمل الكتاب على عشرة فصول جاءت ضمن أربعة أقسام.

«النظرية الشمالية»

في الفصل الأول من القسم الأول، عرضت ريوين كونيل البدايات الأولى للكتابات التي تلامس فيها معالجة قضايا مجتمعية، واعتُبرت لاحقًا كتابات سوسيولوجية، وكانت استجابة للثورة الصناعية والصراع الطبقي والدولة الحديثة في القرن التاسع عشر، وانتقلت الكتابات الفردية في هذه القضايا إلى تخصص أكاديمي في أواخر القرن التاسع عشر، وقامت مؤسسات بحثية لها في مطلع القرن العشرين، ورافقت ذلك محاولات تجريدية لقوننة حركة المجتمعات ووضع قواعد لدراستها، ومثّلت الحرب العالمية الأولى صدمةً للعلم الناشئ، بانهيار التطوّرية فيه وقيام مفهوم البنية، مع تالكوت بارسونز Talcott Parsons، وتصدّر إميل دوركهايم Émile Durkheim وماكس فيبر Max Weber وكارل ماركس Karl Marx، بصفتهم مؤسسين لعلم الاجتماع، نظرًا إلى الوظيفية عند الأول، والبيروقراطية عند الثاني، والصراع الطبقي عند الثالث. وحَضرت الأطراف في هذه الكتابات، إلّا أنّه حضورٌ من موقع المركز وخدمة لمصالحه، وكآخر يُستدلّ منه على أفضلية المركز وتفوّقه، كما في تطورية هربرت سبنسر Herbert Spencer، وتقسيم العمل لدى دوركهايم، والتقاليد الشعبية لدى وليام غراهام سومنر William Graham Sumner، حيث عُرض ما يتعلق بالأطراف كمجتمعات بدائية، قياسًا إلى المتقدم في المركز، من دون لحظ الزمن ودراسة العلاقة بينهما في المرحلة المتزامنة.

في الفصل الثاني، عرضت كونيل ثلاثة نصوص لثلاثة كتّاب من ثلاثة بلدان، هم الأكثر تأثيرًا إحصائيًا: جيمس صموئيل كوليمان James Samuel Coleman، وأنتوني غيدنز Anthony Giddens، وبيار بورديو Pierre Bourdieu. ففي كتابه **أسس النظرية الاجتماعية**، بنى كوليمان نظريته على أساس الفرد في السوق، وفق وضعيتين: الفاعل الأولي المُشكّل على الروابط الأولية، والفاعل الاعتباري المُشكّل على غاية مُدرِج علاقات الفاعل الأول في مجتمعات الأطراف، والثاني في مجتمعات المركز. ولم يولِ كوليمان التجربة التاريخية للإمبراطورية والهيمنة العالمية والأطراف اهتمامًا. وبنى غيدنز نظريته في كتاب **تكوين المجتمع: موجز لنظرية الابتناء**، على أساس الفاعل في النظام الاجتماعي

(1) صدر في الأصل في عام 2007.

(2) تعني المتروبول باللاتينية عاصمة المقاطعة، وباليونانية المدينة الأم.

في بنية مزدوجة، واعتبرها شاملةً كل العلاقات الاجتماعية كلها وجميع البنى الاجتماعية، وجميع المجتمعات وأنماطها: القبلي، المنقسم طبقيًا، الطبقي، وهي متعاقبة. ولم يأتِ المجتمع الطبقي نتيجةً لتطوّرٍ عمّا سبقه، بل بفعل انقطاعات هائلة وهيمنتها الآتية بسبب أسبقيتها. وتجاهل غيدنز العلاقة بالأطراف في مرحلتي الاستعمار والإمبريالية، ولم يلحظ هذه العلاقة في نشوء الرأسمالية وقيام الحداثة. وفي كتابه **منطق الممارسة**، بنى بورديو نظريته على أساس الفاعل الاجتماعي الحامل للهابيتوس[3]، الذي يواجه فاعلين آخرين صراعًا ومساومةً، من أجل الربح في السوق التي تتجاوز الاقتصاد إلى مختلف حقول الحياة الاجتماعية، مُشكّلًا بذلك بنى ذاتية التوالد، وهي بنى في المجتمعين الحديث وما قبله. وتجاهل بورديو العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، على الرغم من صدور كتابين له عن الجزائر؛ **العمل والعمّال**، و**الاجتثاث**، إلّا أنهما اقتصرا على العلاقات الطبقية، كما تجاهل المناظرات بين المستعمَرين، على الرغم من أنّه عاش في الجزائر إبان حرب التحرير، وكانت خدمته العسكرية فيها، وكانت أولى دراساته عنها، وأعلن في كتاباته تقديم نظرية تصلح لكل المجتمعات. وخلصت كونيل إلى وسم هذه النصوص بـ «ادّعاء العالمية/ العمومية، القراءة من المركز، إقصاء الآخر/ الأطراف، المحو الكبير».

وفي الفصل الثالث، عرضت كونيل نصوصًا سوسيولوجية تركّز على مفهوم العولمة، فبيّنت تطرُّق أوائل السوسيولوجيين إلى ما يتجاوز منبتهم في المركز، لكنهم لم يتجاوزوا التخوم الاستيطانية في المستعمرات (حوليات دوركهايم)، وعاد جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى إلى داخل مجتمع المتروبول، ليرسو بعدها على المجتمع ضمن حدود الدولة-الأمة، وبدأ مع صعود النيوليبرالية في ثمانينيات القرن العشرين استخدام مصطلح العولمة صحفيًا، ليرسو الاشتغال عليه سوسيولوجيًا في التسعينيات عبر استقصاء عواقب سياسات المنظمات الاقتصادية الدولية من جهة، وعبر محاولات صوغ تصوّرات بشأن المجتمع الناتج من هذه السياسات. كما بيّنت المضمون النظري الذي أُعطي للعولمة باعتبارها مجتمعًا عالميًا، حيث بُنيت على فكرة انهيار الحدود واجتياح الحداثة، وكان السوسيولوجيون بين ثلاثة مقتربات من حيث التعامل معها: مُرحّبٌ بها كتعميم لثقافة عالمية واحدة، ناقدٌ لها لغلبة الاستهلاك وصعوبة تشكيل معايير واستحالة التخطيط الرشيد (زيغمونت بومان Zygmunt Bauman)، ومعارضٌ لها كون دينامية الرأسمالية فيها مدمرة للبروليتاريا (أنطونيو نيغري Antonio Negri).

كما ناقشت كونيل تناقضات نظرية العولمة في الكتابات السوسيولوجية، التي تدور حول عالميتها، التجانس فيها، والسلطة التي تسعى لها وتقويمها، معتبرةً أنّ هذا التنظير السوسيولوجي على ما فيه من تباين، يرسّخ نظرة بلدان الشمال/ المركز، ويستبعد وجهات النظر الجنوبية، كما يستبعد موقع الجنوب وقضاياه. وتستثني من ذلك غوران ثربورن Göran Therborn الذي تطرّق إلى الاختراق الاستعماري للمجتمعات الجنوبية، واعتبره كارثةً، وإن كان لم يتابع حتى النهاية، وعزَت الباحثة السبب إلى مصادر تمويل هذه البحوث.

(3) نحتَ بورديو هذا المصطلح وعنى به تجسّد رأس المال الثقافي بعادات ومهارات.

ترى كونيل أيضًا أنّ علم الاجتماع المتروبولي شكّل اختصاصات لدراسة الجنوب، أهمها الأنثروبولوجيا التي تراها الدراسة الأهم والأكثر تعاطفًا مع الجنوب، وفي هذا السياق تُدرَج أطروحة كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss **البنى الأوّلية للقرابة** ضمن مشروع فكر متروبولي؛ إذ تُوظّف بوصفها مصادر لتركيبها في نظام ينطوي تطبيقه على تمزيق مفاهيمي للحقائق الاجتماعية المحلية، إضافة إلى تجاهله التحولات التي جرت تحت تأثير الإمبريالية. وكذا قالت في مقاربة إيمانويل والرشتاين Immanuel Wallerstein للنظام العالمي في عمله ذي التأثيرات الكبيرة في **النظام العالمي الجديد** الذي ركّزَ فيه على أنماط علاقات المتروبول بالأطراف، واعتبر العولمة مرحلةً تاريخية، لا نوعًا جديدًا من المجتمع، حيث رأت أنّه بقيَ أسيرَ النظرة المتروبولية، وظلّ ضمن طريقة الانغلاق الفكرية للاقتصاد السياسي (برجوازية - بروليتاريا، نخب الدولة)، وكذلك من ناحية تعميم نموذج تحليلي مطوّر بالفعل للمتروبول. وتخلص كونيل إلى أنّ «المشكلة الأساسية للمقاربات العلمية-الاجتماعية المدروسة في هذا الفصل، هي منطقها الجيوسياسي، حيث تعوّل بصورة حصرية على المتروبول، من أجل أدواتها وافتراضاتها الفكرية، ومن ثم تُعامل عالم الغالبية باعتباره موضوعًا، وهذا يغلق الباب أمام إمكان أن تعمل العلوم الاجتماعية عملها، بوصفها عملية تعلُّم مشتركة، وحوارًا على مستوى النظرية» (ص 117).

«النظر جنوبًا»

في القسم الثاني، تقدّم كونيل أستراليا نموذجًا لمقاربة علم الاجتماع المتروبولي بلدًا في الأطراف، وتوضّح كيف نَمت السوسيولوجيا المحلية فيه، وبدائية الحياة فيها وكثافة حضور جاليات المستعمرين؛ إذ كانت أستراليا حاضرةً في أعمال سوسيولوجيي المتروبول وعلمائه (تشارلز داروين Charles Darwin، وأوغست كونت Auguste Comte، وإدوارد بيرنت تايلور Edward Burnett Tylor، ووليام سمنر William Sumner، وسبنسر، وفرانسيس جيمس غيلن Francis James Gillen، وليستر ف. وارد Lester F. Ward، ودوركهايم)، لكنه حضور إثنوغرافي عن البدائيين ومنجم معلومات عنهم، كما في **القبائل المحلّية في أستراليا** لسبنسر وغيلن، و**الأشكال الأولية للحياة الدينية** لدوركهايم. ولم يخرق السوسيولوجيون الأوائل في أستراليا ذلك، بل أتوا من الجاليات الأوروبية الوافدة، وكان خرقهم من موقعهم بوصفهم مستوطنين وعلى قاعدة سوسيولوجيا المركز، كما في كتاب وليام إدوارد هيرن William Edward Hearn **حكم طبقة الأغنياء ومنزل العائلة الآرية**، وكتاب فرانسيس أندرسون Francis Anderson **السوسيولوجيا في أستراليا**.

كانت فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى مرحلةَ تكوين السوسيولوجيا الأكاديمية في أستراليا، مع فير غوردون تشايلد Vere Gordon Childe، وإلتون مايو Elton Mayo، وأدولفوس بيتر إلكين Adolphus Peter Elkin، وأوسكار أويسر Oscar Oeser، من خلال دراسات إثنوغرافية عن مجتمع المستوطنين والبنى الاجتماعية والشخصية عبر برامج بحثية، فتجاوزت جهود سوسيولوجيي المركز الإثنوغرافي إلى بحث قضايا ومشكلات أسترالية (النشأة في مدينة أسترالية، الجماعة الأسترالية الحديثة، ثبات الاستسلام الاستعماري في العقل الأسترالي، «س في أستراليا» "X in Australia"، المجتمع الأسترالي)، إلّا أنها بقيت

ضمن مناهج المركز واتجاهاته ومدارسه وفي حقله.

«النظرية الجنوبية»

تعرض كونيل في القسم الثالث، وعلى مدى أربعة فصول، الإنتاج السوسيولوجي، وما يؤسس له في أفريقيا وأميركا الجنوبية وإيران والهند. في الفصل الخامس، تعرض الباحثة محاولات أفريقية حديثة عدة: **مساهمات في سوسيولوجيا المعرفة من شعر شفوي** (1986) للسوسيولوجي النيجيري أكنسولا أكيوو Akinsolo Akiwowo وما تعرّض له من نقد؛ و**فلسفة البانتو** (1945) للمبشّر البلجيكي بلاسيده تمبلز Placide Tempels؛ و**الأديان والفلسفة الأفريقية** (1969) لجون مبيتي John S. Mbiti؛ و**مقالة في التفكير الفلسفي الأفريقي** (1987) لكوامي جيكي Kwame Gyekye؛ و**المعرفة الداخلية: مسارات للبحث لمجلس تنمية البحوث الاجتماعية في أفريقيا** (1994)؛ و**الحياة المحلية في جنوب أفريقيا** (1916) لسولومون تشيكيشو بلاتيبه Sol T. Plaatie، حيث يحلّل الأخير بدقة الحالتين السياسية والاجتماعية في جنوب أفريقيا، مبيّنًا دور السيطرة على الأرض وتعطيل حيازتها في ظل الاستعمار في نمط الهيمنة ووعي الجماعات وعملية التغير. ويحاول الثاني (المبشر)، مواجهة نزعة عند البيض بالقول بوجود ثقافة متماسكة وعميقة عند الأفارقة ويُعتدّ بها، وهي أقرب إلى الله من الأوروبيين، واقتصر على رفض أساليب الاستعمار، من دون أن ينفيه. وتدرّجت المحاولات الأخرى ضمن محاولة استنباط رؤية عامة أنطولوجية وفلسفية من الشعر الشفوي والحكمة التقليدية والثقافة الشعبية.

وفي الفصل السادس، تعرض كونيل كتابات جمال الدين الأفغاني وجلال آل أحمد وعلي شريعتي، وتدرك أنهم لا يمثلون المسلمين كافةً، لشيعيتهم وإيرانيتهم. فالأفغاني لم يقدم نظامًا فكريًا على طريقة مجايليه سبنسر وفريدريك إنجلز Friedrich Engels، بل «أوجد نقاط انطلاق للتبادل الثقافي؛ فقد فتح مشكلات وأنشأ نماذج للنقاش طوّرها مفكرون فيما بعد [...] وكان واحدًا من أوائل المفكرين في أي مكان في العالم الذين حاولوا تعبئة موارد الثقافتين معًا لتوليد إجابة قوية، على المستويين العملي والفكري، على الإمبرياليين» (ص 177). وتمثّل ذلك بدفاعه عن الدين في كتابه **رسالة الرد على الدهريين** لصنعه أناسًا شرفاء ومجتمعًا أنبل، وتماسكًا اجتماعيًا، فالدين مفتاح التقدم، والإسلام بين الأديان هو الأفضل، لأنه الأكثر عقلانية، كما قال بالمقاومة التي رآها في خليفة لجميع المسلمين، وبجمع ثقافة المستعمِرين بعد تطهيرها، مع اكتساب العلوم والتكنولوجيا والتقنيات الاجتماعية من الإمبرياليين، وذلك لتغيير ميزان السلطة العالمي. وانتقد جلال آل أحمد في كتابه **التسمم بالغرب**، المتأثرين بالغرب، ثقافةً وعاداتٍ ومقتنياتٍ، سواء أكانوا الحاكمين أم المفكرينَ العلمانيينَ، كما انتقدَ رجال الدين الذين لم يكتشفوا جوهر الإسلام المقاوم.

أما علي شريعتي، الأكثر معاصرةً من الأفغاني وآل أحمد، فيشاركهما الشراسة في معارضة الإمبريالية، كما قَرَنَ الخطاب بالممارسة والعودة إلى الإسلام في هذه المعارضة، إلّا أنه يتميز منهما بإعادة تفسير الإسلام في ضوء مهمات المواجهة والإصلاح، باعتبار الدين حاضنَ ثقافات الأطراف وحصنها. وحاول شريعتي فهم المجتمع الإيراني خصوصًا، والمجتمعات الإسلامية عمومًا، في

ضوء الفكر الماركسي في المركز المتروبولي معدّلًا. ففي كتابه **علم الإسلام** أعاد قراءة استشهاد الحسين بن علي في ضوء الصراع ضدّ الظلم، ونَقَدَ نظرية ماركس حول نمط الإنتاج في ضوء العلاقة بين المركز والأطراف، وهي علاقة رأسمالية في الأساس، ونقدَ المؤسسة الدينية ورجالها في تحجّرهم، والمفكرين العلمانيين في تبعيّتهم، وفسّر آيات القرآن في ضوء المساواة بين الرجل والمرأة ومقاومة الظلم وتحقيق العدالة، فاتحًا باب الاجتهاد على مصراعيه. وفي أثر ذلك، أدرجت كونيل كتابات شريعتي ضمن مشروع نقد الثقافة الغربية على قاعدة التجديد في الإسلام وإعادة اكتشاف الهوية المحلّية.

وفي الفصل السابع، تعرضُ كونيل الكتابة السوسيولوجية في أميركا اللاتينية، وهي كتابة غنيّة بدأت في خمسينيات القرن العشرين، وتنامت بعد الثمانينيات، وتختار من بينها الكتابات التي تلامس موضوعها وذات التأثير، وتتمثل في: كتاب **التنمية الاقتصادية في أميركا اللاتينية ومشكلاتها الرئيسة** (1949) للأرجنتيني راؤول بريبش Raúl Prebisch الذي ميّز فيه بين اقتصادات المركز واقتصادات الأطراف، ضمن ترابطهما في منظومة واحدة لا يمكن فكّها، واقتصاد السوق الحرة عكس التجربة التاريخية للمركز، لا حقائق الأطراف، ودعا إلى إعادة تشكيل العلاقة بينهم، عبر التصنيع بدلًا من الاستيراد، ورفع مستوى حياة الجماهير ودراسة الحياة الاقتصادية في أميركا اللاتينية بعقلانية وموضوعية. وكتاب فرناندو هنريكي كاردوسو Fernando Henrique Cardoso وإنزو فاليتو Enzo Faletto **التبعية والتنمية في أميركا اللاتينية** (1971) الذي ينتقد نموذج بريبش ونظرية التبعية البنيوية الماركسية، حيث يرى الباحثان أن التغيّر الاقتصادي ينطوي على «تفاعل معقّد بين سياسة الطبقة وتشكيل الدولة وإقحام اقتصادات الأطراف في نظام عالمي متغير» (ص 218)، وسردا هذا التغير على مستوى القارة، مبيّنين الاختلاف بين نمطي التنمية فيها. وكتاب أرييل دورفمان Ariel Dorfman وآرمان ماتلار Armand Mattelart **كيف تقرأ دونالد دك**، الذي حلّلا فيه مئة إصدار من كتب الكرتون لديزني، وبيّنا العالم الذي تُبنى بوساطته شخصيات الأطفال، بما يكرّس ثبات النظام العالمي واختفاء السلطة العائلية، وحضور الثروة اليسيرة من دون إنتاج وإجرام الطبقة العاملة وتوحّش سكان الأطراف، وكشفا بذلك الأواليات الداخلية للهيمنة الثقافية المتروبولية، وإنْ لم يقدّما حلًّا. وكتاب التشيلي مارتن هوبنهاين Martin Hopenhyen **لا رؤية، لا اندماج** (2001) الذي ركّز على طرائق جديدة للتفكير وأشكال جديدة للمعرفة، بعد نهاية مشروعات الاشتراكية الكبرى والتنمية المخطط لها، فبيّن أزمتَي الوضوح والتناسق اللتين تعانيهما العلوم الاجتماعية في أميركا اللاتينية، وعدم تلبية نظريات التنمية والتبعية والماركسية، هي تعقيدات الواقع، على الرغم من ريادتها، إلّا أنّه لم يخرج عن المركز في تحليلاته؛ إذ تبنّى رأي أصحاب السرديات الصغرى جان فرانسوا ليوتار Jean–François Lyotard وجان بودريار Jean Baudrillard، ودافع عن العقل اليوتوبي.

أما مؤلفات نيستور غارسيا كانكليني Néstor García Canclini: **الثقافات الشعبية في الرأسمالية** (1982)؛ **الثقافات الهجينة** (1990)؛ **مستهلكون ومواطنون** (1995)؛ **الأميركيون اللاتينيون يسعون لمكان في هذا القرن** (2002)، فركّز فيها على التحول في الثقافة الشعبية في الأطراف، حيث أدخلها النظام الرأسمالي في مشروعه، «بعملية

مستمرة من فك السياقية وإعادة بناء المعنى [...] ثقافة السكان الأصليين ليست مطموسة، لكنها مجزّأة، لقد أُخذت عناصرها من فضائها الفكري وأُعيد تجميعها في سياقات جديدة؛ الأسواق والمحال السياحية وبيوت المشترين والمتاحف» (ص 237)، وكذلك ركّز على التحول في المجتمع الزراعي المحلي بتجزئته وإدخاله في نظام السوق الرأسمالية. إضافةً إلى انتقاد الافتراضات السائدة عند حركات المعارضة بشأن ثنائية حديث – ما قبل حديث، أمة – محلة، فنون – حرف، في مجتمعات أميركا اللاتينية، ويطرح فرضية المجتمع الهجين. كما يبيّن غياب الثقافة المشتركة في المدن الجديدة، مثل مكسيكو، ووجود تجارب مشتركة، وتأدية وسائل الإعلام والاتصالات الحديثة دورًا فاعلاً في تدمير الفعاليات الثقافية على المستوى الوطني والاعتداء على الاستقلال الثقافي والتنوّع على مستوى العالم. وتلخّص آراؤه بالدعوة إلى إعادة تشكيل المجال العام في أقطار أميركا اللاتينية، حيث المجتمعات هجينة، والتفكير بأشكال جديدة من العمل السياسي بالاشتغال على تعدد الثقافات بوصفه مفتاحًا للديمقراطية، وكذلك الدعوة إلى تجاوز علم الاجتماع القائم على السرديات الفوقية والعامة، الذي اصطدم بالوقائع في أميركا اللاتينية، والاستفادة من الفكر ما بعد الحداثي للتحرير.

في الفصل الثامن، تَعرِض كونيل الكتابة السوسيولوجية في الهند عبر التركيز على تجربةٍ رائدة تمثلت بدورية **دراسات التابع** *Subaltern Studies* التي أسسها راناجيت جحا Ranajit Guha في عام 1982، وكتب فيها عددٌ كبير من المفكرين ذوي الأصول الماركسية، إضافةً إلى التّطرق إلى كتابات سوسيولوجيين آخرين اهتموا بالقضية النسوية التي لم تولِها الدورية الاهتمام الكافي.

هدفت دورية **دراسات التابع** إلى «تعزيز النقاش المنهجي والمطلع لموضوعات تابعة في حقل الدراسات في جنوب آسيا» (ص 244)، ونقطة البداية فيها «السيطرة من دون هيمنة وعلم تأريخها» (ص 249). فينتقد جحا في العدد الأول التقاليد الرئيسة للكتابة عن تاريخ الهند، طارحًا «مجالاً آخر، مستقلاً بذاته، للحياة الشعبية والوعي والسياسة، ولهذا المجال تعابيره الخاصة وقيمه المعبّر عنها بحوادث مثل انتفاضات الفلاحين»، واعتُبرت، انطلاقًا من سياسة حركات الفلاحين والعمال، لا من عفويتها، مشروع توثيق سياسة الشعب، فأعادت قراءة حركات التمرد في القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من الخلفية الماركسية لغالبية كتّاب الدورية، فإن نمط الإنتاج الماركسي نُقد، واعتبر أنّ أنماط الإنتاج لا تختزل به. وحدّدَ بارثا شاترجي Partha Chatterjee في **الأمة وشظاياها** ثلاثة أشكال أخرى لأنماط السلطة؛ الطائفي والإقطاعي والبرجوازي، وهي متداخلة، درسها من دون إسقاط النماذج السائدة عليها.

أما بخصوص دراسات الجندر والعنف والنظرية النسوية التي لم تولَ العناية الكافية في الدورية، فأوردت كونيل دراسة راكا راي Raka Ray للسياسة النسوية في كلكوتا ومومباي؛ وكتاب نانديتا غاندي Nandita Gandhi ونانديتا سينغ Nandita Shah **النظرية والممارسة في الحركات النسائية المعاصرة في الهند**؛ وكتاب فاندنا شيفا Vandana Shiva **البقاء على قيد الحياة: النساء والبيئة والتنمية**؛ وكتاب فينا داس Veena Das **الأحداث الحرجة**؛ وكتاب محمد ممداني Muhammad Mamdani **عندما يصبح الضحايا قتلة**؛ وكتاب أشيس ناندي Ashis Nandy **العدو الحميم**. وتُدرج هذه الكتابات في إبراز

العنف ضد المرأة وحركات مواجهته، وتشكك في البحوث الإثنوغرافية التي ينتجها المركز عن المرأة الهندية، وتطرح رأيًا لافتًا لكارامشاند غاندي Karamchand Gandhi: «إن محاربة الاستعمار بالشروط التي وضعها الاستعمار نفسه، تعني الهزيمة من البداية، على المرء أن يخطو خارج أنْ يكون لاعبًا أو لاعبًا مضادًّا، في النظام» (ص 272).

«تأملات فكرية أنتيبودية»[4]

في القسم الرابع من الكتاب، حاولت كونيل استكشاف مشروع وجهات نظر جنوبية لعلم اجتماع عالمي، من خلال ما عرضته في الأقسام الثلاثة السابقة، وأبدت رأيها في ذلك من خلال مقترحات محددة. ففي الفصل التاسع، تأخذ كونيل على علماء اجتماع المركز عدم اهتمامهم بالمكان، خلافًا لآدم سميث Adam Smith، وترى أنّ حركات السكان الأصليين في عدد من البلدان في أواخر القرن العشرين، أعادت الاعتبار إلى المكان، وأصبحت حقوق الأرض قضيةً سياسيةً رئيسةً. وقدّم كتاب نانسي وليامز Nancy Williams **البولنغو وأرضهم**؛ وكتاب سول بلاتييه Sol T. Plaatje **الحياة المحلية في جنوب أفريقيا** ومقالة مايكل دودسون Michael Dodson «حقوق الأرض والعدالة الاجتماعية»، وتجربة كونيل نفسها في ميناء سيدني، نماذج عن ذلك، عبر حضور تصوّرين عن الأرض، عبّرت وليامز عنهما بالقول: «إن الناس في النظام الأوروبي يملكون الأرض، في حين أنّ الأرض هي التي تملك الناس في نظام الأبوريجين» (ص 288)؛ إذ ينظر التصوّر المتروبولي إلى حيازة الأرض باعتبارها موقعًا للإنتاج، يحقّق ربحًا في تبادلات السوق، وحاول المستعمرون إيجاد فئة من السكان مالكين لها، وإدخالهم في نظام السوق، في حين ينظر السكان الأصليون إلى الأرض بوصفها موطنًا، لا ملكية، ترتبط بتاريخهم وتصوّراتهم عن الوجود.

وفي الفصل العاشر، تجهد كونيل لتلخص ما عرضته عبر ستة محاور، يصلح أن يسمى مشروعها لنظرية جنوبية في علم الاجتماع، حيث ترى ما يلي:

1. إنّ إنتاج المعرفة السوسيولوجية في الأطراف متفاوت، بتفاوت مواقع إنتاجها، وتعاملت النظرية الشمالية مع تجربة الأطراف لمَحوها، وإبطال هذا المحو هو المهمة، ولا يكون بالتركيز الضيّق على الجنوب، ولا بتكويم وصف فوق وصف، بل بربط مواضيع البحث بالبنى التي قد تشكّلها سياسات التغيير بشأنه وبالشؤون السياسية للناس.

2. إنّ إنتاج المعرفة وتداولها محصوران في جامعات ومؤسسات الأقطار الغنية، ومموّلان منها، وينجذب علماء الاجتماع في الأطراف إليها؛ لوفرة التمويل وتوافر وسائل البحث من جهة، وجاهزية المصطلحات والأفكار من جهة ثانية، وحضور اللغة العالمية القوي من جهة ثالثة، وصناعة النشر من جهة رابعة، حيث تظهر بوضوح سيطرة متروبولية في العلوم الاجتماعية وهامشية طرفية.

3. حكم العلاقات بين المعارف منذ التوسع الاستعماري، عدمُ اعتراف علماء المركز بمعارف الأطراف، واقتصر تعاملهم معها على وصف لبناء نموذجهم عن التطور، من دون نفاذ في آلياتها،

(4) نسبةً إلى جزر أنتيبودس في المحيط الهادئ، وتعني اصطلاحًا حالة موقعين متقابلين.

وانحكامها بالخطاب الفردي والسرديات الكبرى، ولم يخرق التنظير ما بعد الحداثي الأسلوب الفردي، وإنْ شكك في السرديات الكبرى، كما لم ينجُ علماء الاجتماع في الأطراف من استخدام المفاهيم المتروبولية وآلياتها، وترى النظر من أسفل، كما فعل جورج لوكاتش Georg Lukaes وجورج بلاندييه Georges Blandier في المركز، وسميث وشريعتي وهوبنهاين وكانكليني في الأطراف، تحدّيًا للأطر المهيمنة، وقد يكون الاشتباك والنقد والاحترام والاعتراف المتبادل قواعد للتعلم وتوحيدًا لعلم الاجتماع.

4. تتطلب المعرفة الاجتماعية بوصفها علمًا، الافتراض والقابلية للتصحيح أولًا، وافتراض القدرة على التعميم ثانيًا، والصدقية ثالثًا. وقد تتوافر هذه المتطلّبات في السوسيولوجيا المتروبولية، إلّا أنه توافر في حدود مجتمعات المركز المتروبولي.

5. تتقدم المعرفة السوسيولوجية المتروبولية لغلبة المركز نفسه، ويتطلّب التغيير إعادة ترتيب الأدوات في المركز أولًا؛ وإنهاء تبسيط علم الاجتماع في الأطراف والعثور على أسس غير متروبولية للسلطان الثقافي (أي مرجعية ثقافية للأطراف مغايرة للمرجعية المتروبولية) ثانيًا؛ وإبقاء الشك في المعرفة الاجتماعية ثالثًا؛ والترابط بين المشروعات الفكرية من موقع تباين مواقعها رابعًا.

6. إنّ في علم الاجتماع تراثًا معاديًا للديمقراطية، لارتباط إنتاجه بالشركات والدول الرأسمالية، وهو في ازدياد، في حين أنّ التراث الديمقراطي محصور ومحاصر، وتقترح كونيل أربع طرائق تخدم فيها علم الاجتماع غايات ديمقراطية: أولًا، نمو الرحمة بالتضامن مع المرفوضين، وقد يساعد تعدد مراكز علم الاجتماع في ذلك؛ ثانيًا، ممارسة النقد بالبحث في قضايا تهزُّ مسلّمات النيوليبرالية وتثير حساسيتها، مثل الفقر والعدالة والمساواة وإعادة بناء النظام العالمي الجديد؛ ثالثًا، إنتاج معرفة تحتاج إليها الحركات الديمقراطية؛ رابعًا، تحدي احتكار قلة متميزة في مجال المعرفة، لمصلحة قيام تنوع قائم على الاعتراف والمناقشة.

خاتمة

يقود هذا العرض لكتاب **النظرية الجنوبية: علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة**، إلى سؤال: هل قدّمَ الكتاب جديدًا في موضوعه؟ وما القول في ما قدّم؟ قدّم الكتاب عرضًا غنيًا وشاملًا إلى حد بعيد للمفكرين السوسيولوجيين في المركز والأطراف في موضوعه، وهو وإنْ شابَه نقصٌ في عرض آراء مفكرين من البلدان العربية، كمالك بن نبي والطاهر الحداد وعلي الوردي وغيرهم، ومن البلدان الإسلامية غير إيران (تركيا، باكستان، إندونسيا) وأوروبا الشرقية، وهو يشكل مرجعًا للإحاطة بإنتاج مفكرين غير معروفين جيدًا للقارئ العربي، بمن فيهم دارسو السوسيولوجيا والمتخصصون فيها، فجاء عرض ريوين كونيل لأبحاثٍ من أفريقيا وأميركا اللاتينية وأستراليا والهند، كدعوةٍ للتوجّه نحو خارج المركز المتروبولي، للاستفادة من تجارب هذه البلدان محل الدراسة، إضافة إلى إلقاء الضوء على جانب غير معروف بما يكفي في كتابات سوسيولوجيي المركز.

إلّا أن هذا العرض المثير لم تبلوره كونيل في تصورٍ لبناء نظري، فما توصّلت إليه يمكن تلخيصه بالقول: إن العلم يتطلب الافتراض والقابلية

للتصحيح والصدقية ليعمم، وهذا هو واقع الحال في المركز المتروبولي، لكنه محصورٌ بحدوده، حيث تتحكم الشركات والدول في إنتاجه وتحاول محو الإنتاج المعرفي في الأطراف، وهو إنتاج متفاوت تبعًا لتفاوتات مواقعه، الأمر الذي يتطلّب خروجًا عن ذلك بإجراءين: أولًا، إجراء في الأطراف بعدم الانغلاق على الذات، وعدم التبسيط، وإنتاج أسس موائمة للبحث، وربط مواضيعه بالبنى والسياسة وقضايا الناس، وبما يخدم الديمقراطية. ثانيًا، إجراء في العلاقة بين المركز والأطراف، بالاعتراف المتبادل وممارسة النقد.

يحمل ما خلصت إليه كونيل ملامسةً لطريق مغايرة للإنتاج المعرفي، من دون أن يأخذ مداه في الاستفادة مما عرضت، ومن دون أن تبلور رؤية لنظرية جنوبية. ففي ما عرضت أوردت بإشادة، كتابات لمفكرين في المركز قدّموا مساهمات تنتقد سياساته، كما أوردت كتابات مميزة لمفكرين في الأطراف، مثل علي شريعتي في إيران، وكاردوسو وفاليتو وهوبنهاين وكانكليني في أميركا اللاتينية، ودورية **دراسات التابع** في الهند، وهي كتابات يغلب عليها طابع الأخذ بمناهج مدارس وكتّاب المركز، خصوصًا المعارضة منها كالماركسية وما بعد الحداثة، والاشتغال على قضايا محدّدة في بلدانهم، بما يعمّق المعرفة العلمية فيها. الأمر الذي يعني أولًا، عدم التعميم بمواجهة مركز – أطراف؛ وثانيًا، التعمق في المناهج التي استخدمها هؤلاء، والقضايا والمواضيع التي درسوها، والمفاهيم التي طوروها ليُبنى في ضوئها جديدٌ في العلم.

في أثر ذلك، أرى أنّ جنوبية النظرية التي طرحتها غير واضحة وغير دقيقة، فهي أعلنت في المقدمة غاية الكتاب؛ «اقتراح طريق جديد إلى نظرية اجتماعية ستساعد علم الاجتماع في خدمة الأغراض الديمقراطية على مستوى عالمي» (ص 11)، وبررت استخدام تعبير النظرية الجنوبية بثلاثة أسباب: التنبه لعلاقات الأطراف بالمركز، إنتاج نظرية في المركز دون الأطراف حتى في قضاياه، وجود تبلور للفكر الاجتماعي في غير المركز. ولم تحدد ما تعني بالنظرية ربما لبداهتها، إنما أوردت عرضًا، حيث كتبت «نعني بالنظرية، التنظير الذي يحاول أن يشكّل أو يصوغ رؤية عريضة للاجتماعي» (ص 61)، موضحةً أنّ «مجال النظرية الممارسات الاجتماعية والكائنات الإنسانية بشكلٍ عام. وتشتمل نظرية البناء على جميع العلاقات الاجتماعية وجميع البنى الاجتماعية وجميع المجتمعات» (ص 70). ويعني هذا عدم الوضوح بما تقصد بالعنوان: هل هو بناء نظرية؟ وهي لم تحدد ماذا تعني بذلك، أم عرضٌ لتنظيرات جنوبية؟ وهو ما قامت به، وهناك فرق كبير بين الاثنين.

يوحي العنوان، وكذا عناوين الفصول، بوجود عِلْمين: شمالي متبلور، وجنوبي في طريق التبلور، أو هذا ما تسعى له الباحثة، فهل الأمر كذلك؟ فللعلم (وكل معرفة)، كما يوضح عبد الله إبراهيم، وجهان: وجه يتخطّى الشروط البنيوية المجتمعية التي أنتجته، ووجه لا يتخطاها، وهما وجهان يستحيل التمييز بينهما، الأمر الذي يشكل على الباحثين والدعاة بين القائلين بالوجه الأول للعلم «عالميته»، والقائلين بالوجه الثاني منه «محليته»، وهذا ما هجست كونيل به، بالقول بنظرية جنوبية، في مقابل نظرية شمالية، وقال به بنبرةٍ مشددة كثيرون. وقد يكون المخرج من استحالةِ التمييز بين الوجهين ما قال به إبراهيم، في وعي التمييز بين الوجهين، وبذل الجهد

للاقتراب منه، وفي وعي استحالة التمييز بالنزول إلى الواقع المجتمعي مزوّدين بالتمييز، وما زوّدنا من معرفة لإعادة إنتاج المعرفة في المجتمعات الأخرى[5].

إن مجتمعات الأطراف ما عادت مجتمعات «صافية» في طرفيتها أو «أصالتها»، حيث فرض الاستعمار والإمبريالية، بمراحلها، وصولاً إلى «العولمة» الراهنة، على مدار ما ينيف على قرنين، علاقات بين المركز والأطراف على المستويات كلها، آلت إلى قيام مجتمعات هجينة. وبناء عليه، أرى أنّ ما قدمته الباحثة جدير بالقراءة والمتابعة لما أوردته من كتابات من الأطراف، لم يتح السائد من التوجهات والترجمات الاطلاع الكافي عليها، وهي جديرة بالمتابعة للهاجس الذي واكبَ النص، والمتمثل بالإنتاج الفكري الساعي لفهم إشكاليات بلدان الأطراف، وتعزيز مكانة المرأة ونشر الديمقراطية. إلّا أنها جانبت الدقة في استخلاص ما عرضت، سواء بادّعاء نظرية جنوبية، أو ببناء تصوّر نظري يصلح لاشتغال المفكرين عليه، خصوصًا أنها عرضت كتابات مهمة في هذا المجال، ومنها كتابات غارسيا كانكليني في أميركا اللاتينية وراناجيت جحا في الهند.

(5) يُنظر: عبد الله إبراهيم، **العلاقة بين الشرق والغرب** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)؛ عبد الله إبراهيم، **علم الاجتماع** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)؛ عبد الله إبراهيم، **الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)؛ عبد الله إبراهيم، **البحث العلمي في العلوم الاجتماعية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).

صدر حديثًا



نادر سراج

العربية المحكية في لبنان

ألفاظ وعبارات من حياة الناس

هو معجم تأثيلي معاصر، يقومِس نماذج منتقاة من المصطلحات والعبارات الأكثر تعبيرًا وشيوعًا في الحياة اليومية المعروفة بالخصب والتنوع. ويؤكد أن اللغة هي الوسط الجاري الذي يحتضن الألفاظ والتعابير التي يبتكرها الأفراد والجماعات لتلبية احتياجاتهم التواصلية المتبدلة، وينسلونها من تُربهم الثقافية، أو بحكم التثاقف الحضاري.

يتضمن الكتاب نماذج من الحصيلة المفرداتية التي تراكمت لدى المؤلف جراء معايناته المباشرة ورصده التعديلات والمبتكرات والمقترضات والمختصرات في لغة المجال العام، التي تنشأ وتتراكم بمساعي القوى الحية في المجتمع. وهي أيضًا نتاج مقابلاتٍ ونقاشاتٍ أجراها مع رواة لغويين في لبنان ودول عربية. القيمة المفرداتية المضافة للمعجم قوامها مخرجات أبحاثه اللسانية الميدانية المنشورة، التي أجراها على مدى عشر سنوات بدعم من «المجلس الوطني للبحوث العلمية في لبنان».

المعجم الجديد، موضوعًا وتقميشًا وتفكيكًا وتحليلًا، جدّد النظر والتعامل مع «مفردات الحياة»، بأسلوب مبتكر، وأنسَنَ المادة المعجمية المدروسة، ونقلها من صبغة «اليومي» إلى مرتبة التفكُّر العلمي. وهو بذلك حقيقٌ بأن ينالَ إعجاب القارئ العربي المتشوِّق للتبصُّر في البدهية الكلامية عند منتجي مثل هذه الألفاظ والتعابير ومستخدميها ومتلقيها، والتفكُّر في دلالات المفاتيح الكلامية المرصِّعة الكلام اليومي والرائجة في سواقيه.



رشيد بن بيه | Rachid Benbih*

نظام الأشياء
التفكير في ما بعد الحداثة

The Order of Things
Thinking about Postmodernity

عنوان الكتاب:	نظام الأشياء: التفكير في ما بعد الحداثة.
عنوان الكتاب في لغته:	*L'ordre des choses: Penser la postmodernité*.
المؤلف:	ميشيل مافيزولي Michel Maffesoli.
ترجمة:	سعود المولى ورنا دياب.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مكان النشر:	الدوحة/ بيروت.
تاريخ النشر:	2020.
عدد الصفحات:	280 صفحة.

* أستاذ مساعد في علم الاجتماع بالمدرسة الوطنية للهندسة المعمارية، أكادير، المغرب.
Assistant Professor of Sociology, National School of Architecture, Agadir, Morocco.

مقدمة

يواصل ميشيل مافيزولي، في كتابه **نظام الأشياء: التفكير في ما بعد الحداثة**، نقد صرح الحداثة، الجميل كما يصفه (ص 9)، الذي بدأه منذ أربعين عامًا. ورغم حدّة الانتقادات التي استهدفته، بوصفه سوسيولوجيًّا مُنظرًا لما بعد الحداثة وأستاذًا لعلم الاجتماع[1]، يبدو أن تأثير مافيزولي آخذٌ في التوسّع بفعل الترجمات الكثيرة لكتبه إلى لغات أخرى مثل العربية[2]، والإنكليزية[3]، والإسبانية[4]، والإيطالية[5].

يُعدُّ كتاب مافيزولي مقالة منهج جديدة غير ديكارتية، وعدَ بها القراء منذ كتابه **مزايا العقل الحساس: دفاعًا عن سوسيولوجيا تفاعلية**[6]، بهدف مواجهة يقينيات رسّختها الحداثة، وإظهار نظام الأشياء الذي تعجز النظريات الملوثة بالحداثة عن كشفه؛ كونها تختزل الواقع في أحد أبعاده: الاقتصادي، أو السياسي، أو الثقافي. كما يساهم الكتاب في وضع مقاربات[7] مغايرة لفهم ظواهر جديدة، مثل عودة التقاليد، وانبعاث طرائق فكرٍ اعتبرتها النزعات الحداثية «رجعية» و«ظلامية»، وإعادة الارتباط بالسحر، على خلاف تصورات اعتبرت أنّ الحداثة قد فكّكت سحر العالم، وقطعت مع الماضي إلى غير رجعة. ويبحث مافيزولي هذه الظواهر، انطلاقًا من إشكالية الزمن التي زحزحها عن إطارها الحداثي الذي يعتبر الزمن تقدميًّا.

يبدأ مافيزولي خطابه حول المنهج بنقد السائد من طرق التفكير الحداثية (ص 145)، مشيرًا في بعض الأحيان صراحةً إلى هؤلاء – من أمثال بيير بورديو Pierre Bourdieu وريمون بودون Raymond Boudon – (ص 163)، المسيطرَين بتوجههما في البحث في أوروبا وخارجها، وملمِّحًا إلى بعض التفسيرات الأخرى البنائية والجدلية في أحايين كثيرة. ويستند مافيزولي في بناء خطابه على مدشّن ما بعد الحداثة الرئيس فريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche تحديدًا، وكارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung، ومارتن هايدغر Martin Heidegger، وروّاد السوسيولوجيا الفهمية، مثل ماكس فيبر Max Weber وجورج زيمل Georg Simmel ... إلخ.

(1) تعرّض مافيزولي لانتقادات لاذعة بسبب إشرافه على أطروحة دكتوراه حول علم التنجيم من إليزابيت تيسيي، وقد تفجّرت هذه الانتقادات عام 2001 بعد مناقشة الأطروحة، وقد اعتبرَ جيرالد برونير وإتيين جيان ذلك نوعًا من مظاهر الأيديولوجيا الرجعية. يُنظر: جيرالد برونير وإتيين جيان، **الخطر السوسيولوجي: في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية**، ترجمة حسن احجيج، ترجمات (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2019)، ص 19-25.

(2) يعكفُ الأنثروبولوجي المغربي عبد الله زارو، وهو طالب سابق لمافيزولي خلال الثمانينيات في جامعة السوربون، منذ مدة، على ترجمة جميع أعمال مافيزولي، يُنظر: ميشيل مافيزولي، **حصة الشيطان: في الشر المحتوم وتجلياته**، ترجمة عبد الله زارو (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2020)؛ ميشيل مافيزولي، **دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية**، ترجمة عبد الله زارو (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2017).

(3) Michel Maffesoli, *The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy*, Cindy Linse & Mary Kristina Palmquist (trans.) (New York: State University of New York Press, 1992).

(4) Michel Maffesoli, *La tajada del diablo: Compendio de subversion posmoderna*, Ivonne Murillo, Josefina Anaya Daniel & Gutiérrez Martínez (trad.) (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2006).

(5) Michel Maffesoli, *Il tempo delle tribù: Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Valentina Grassi (trad.) (Milan: Guerini e Associati, 2004).

(6) ميشيل مافيزولي، **مزايا العقل الحساس: دفاعًا عن سوسيولوجيا تفاعلية**، ترجمة عبد الله زارو (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014)، ص 58.

(7) يُفضّل مافيزولي المقاربة لأنها «تبقى مطعمة بالتواضع الخاص بنزعة إنسانية (Humanisme) حقيقية»، خلافًا للنظريات والأفكار «المسبقة» التي يطالب بوضعها بين قوسين (ص 45، 139).

بنية الكتاب

يتكون الكتاب من ثمانية فصول، إضافةً إلى مقدمة واستشراف بدلًا من خاتمة، غير أن تحليل مافيزولي لا ينضبط لمنطق التقسيم الصارم للكتاب على شكل فصول، بل يعتمد كتابه التحليل بما يشبه حركات المد والجزر؛ فما يتناوله من قضايا في الفصل الأول، يعود إليها في فصل آخر، كما يستأنف ما حلّله في أحد الفصول في فصول لاحقة، فعلى سبيل المثال، خصَّ مافيزولي مفهوم «الحقيقي الواقعي» بتحليلات في جميع فصول الكتاب.

ينشغل الفصل الأول «من العلم إلى المعرفة» بتَفهُّم الطرق المؤدية إلى فهم نظام الأشياء، ويختزل عنوانه منظور مافيزولي للسوسيولوجيا، بوصفها معرفة لا علمًا، ويؤكد بذلك نقده للمنظور العلموي الإحصائي للسوسيولوجيا، وانتماءه إلى السوسيولوجيا الفهمية. وبعد ذلك، يشرع في عرض مبادئ الحداثة ونقدها، متوجهًا إلى مفهوم التقدم، وما يخفيه من إرادة الهيمنة: «كان العالم الغربي يعتقد أن المستقبل وقف عليه، واثق في أنه بطل التقدم، والمحرك لـ 'عجلة التاريخ' هذه السائرة بتطورها الثابت نحو سعادة البشرية» (ص 23). يشدد مافيزولي في نقد الحداثة على نسبية التواريخ، ضدًا على «غربنة العالم» (ص 24)، ويدافع عن نسبية الحقيقة التي تعمل عقيدة العصمة البابوية على إنكارها (ص 27)، ويؤكد أنه «لا توجد الحقيقة إلا نسبةً إلى حقبة معينة» (ص 48).

إن الحقيقة، وفق مافيزولي، لا يمكن الإمساك بها في قبضة المفهوم، بسبب استخدام المفهوم بلا روية من جهة، ولطابعه البنائي التجريدي من جهة أخرى. وهذا غير مُجدٍ في فهم «الواقعي»، لِبُعد المفهوم عن انسياب الحياة، فالمفاهيم تحتجز واقعًا منسابًا غير قابل للحجز والإمساك، كما يدل على ذلك المعنى اللغوي لكلمة مفهوم، الذي يعني التسوير والإمساك بالشيء (ص 43)، ويقترح استخدام معارف أولية، وإعادة الاعتبار للحس السليم والحكمة، والنظر إلى الظواهر كما تتبدى. ولا تنفصل المعرفة عن الرغبة بحسب مافيزولي؛ إذ تُعدّ الرغبة التي أقصتها الحداثة الأهم في النهج الفكري، كما أن الفكر يغتني بالحواس، وقد أطلق على ذلك «العقل الحساس»[8]. وقد تحسّر مافيزولي على فقدان هذه الرغبة لدى أغلبية المفكرين. ومن خصائص رغبة المعرفة كونها لا تنشغل «بالأجوبة ولا بالمطالب التي هي محض انشغال سياسي»؛ «فرغبة المعرفة قبل كل شيء محرك لتساؤل لا يمكن إرضاؤه أبدًا» (ص 50).

يُعرّف نظام الأشياء بأنه ولادة متجددة للماضي و«الأمر متعلق إذًا بدورة لا نهاية لها»، وهي فكرة مستوحاة من نيتشه الذي كتب «ماضينا البعيد (Altertum) يصبح حاضرًا جديدًا (Neutum)، عبر التفاعل الخصب في دورة الزمن» (ص 48). ينبني تحليل مافيزولي لنظام الأشياء على نقد مفهوم الزمن الحداثي، فقد كتب: «أما هذا الكتاب، **نظام الأشياء** *L'ordre des choses*، فيتعمق في بعض الموضوعات ويولي الزمن أهمية خاصة» (ص 10). يحتفي مافيزولي هنا بالحس السليم، والإدراك القويم، ويدعو إلى تشغيل العقل الحسي، متضمنًا الحلم والخيال والحواس، تفاديًا للدوغمائية، وهنا نوجد في قلب إعادة توجيه جوهرية للفكر، وهو ما يسميه مافيزولي «المعرفة العادية التي تستطيع الربط

(8) يُنظر: مافيزولي، **مزايا العقل الحساس**.

بين التفكر والتجربة، وبين الحس السليم، ذات الجوهر التعددي والعقل المنفتح» (ص 55). في الحصيلة، إن الفكر متعدد الأشكال ونسبي، ويتطلب الخروج من السائد بالتخلص من «النظريات الخدرة، ومن تلك الروتينيات الفلسفية التي تعمل عمل المسكنات» (ص 52)، وإن ارتباط كل حقيقة بعصر يدحض وجود جهة يسير إليها التاريخ.

يعود مافيزولي في الفصل الثاني إلى مسألة الزمن، فهو لا يعتبر الزمن خطيًا، إنما استعادة لزمنٍ مضى؛ إذ يحضر الماضي دومًا في الحاضر، ويعود كذلك إلى مفهوم «الواقعي الحقيقي»، ليؤكد «أنه لا يوجد تقدمية غير محددة في 'الواقعي الحقيقي الملموس' وإنما هناك استمرار تقدمي» (ص 74). وعلى هذا الأساس، يعتبر الفكر صدى لماضٍ سحيق كما يتجسد في العيش المشترك اليومي، فإيقاع الحياة لا يُفهم إلا في نقطة محددة، هي نبع كل جريان وأصله. ويضيف أنها «تشكل أحد تلك القوانين النادرة التي يتعذّر دحضها، والمؤسسة لجميع المجتمعات البشرية» (ص 70).

لذا من الملائم القيام بحفر عميق لسراديب كي نتتبع النماذج الأصلية الباطنة التي تستخدم أساسًا لكل كينونة العيش معًا، فاشتغال هذا الطراز الغابر هو ما يسميه مافيزولي الملحمة الأسطورية. ففي الظواهر المعاصرة، لا بدّ للسوسيولوجي من التمرّن على استخراج الصور البدئية السحيقة؛ ما يعني خلود القديم ضدّ تفسيرات القطيعة والتجاوز والنهاية؛ فكل شيء يعود، لأنه يمثّل القاعدة الصلبة للعيش المشترك. وعلى الرغم من سهولة انتقاد تصوّر مثل هذا كما يتوقع مافيزولي، فإنه يقدّم أمثلة على العودة إلى الماضي من قبيل، «تذكّر الزمن البعيد وتثمين التراث الفني والثقافي والمعماري، وتمجيد الفنون الأولى، وعودة الأزياء العرقية، وتنامي نزعة التجارة الأخلاقية» (ص 79).

يبحث الفصل الثالث أهمية التقاليد في فهم الحاضر، الذي يوليه مافيزولي أهميةً، فالواقعي الحقيقي ينطلق من جذور: «فنحن ندين للجذور الثقافية والذاكرة الجمعية والغرائز الحيوانية بالكثير، فما نعتقده أنه أفكارنا لا تخصنا لوحدنا بل يأتينا من بعيد، فهو مدفون في الذاكرة الجمعية» (ص 109)، بل أكثر من ذلك، يعتبر التراث والتقاليد أساس التجذر، فهي رغم محاولة إطاحتها، تعاود الظهور؛ معلنةً بذلك استمراريتها؛ ما يبين أن كره الماضي ورفضه يعدّان من خصائص الأزمنة الحديثة، وليس كرهًا لكون هذا الماضي غير ملائم. وما بعد الحداثة تنتبه لهذه الخاصية، لأن الحياة الفعلية ارتكاس دائم للماضي. لهذه الفكرة دور مهم في فهم علاقتنا بالماضي والتراث، في دول المغارب والمشرق، ونتساءل هنا: أليس نقد التراث سوى تعبير عن كره الماضي والتقاليد الذي دشنته الحداثة؟

يتناول الفصل الرابع، «أن تعلم الشيء يعني أن ترى ال هذا»، قضايا المنهج وفق مقاربة ما بعد حداثية، وكما يبين عنوانه، فالوصول إلى المعرفة يبدأ بالنظر؛ فأن نعرف، بحسب مافيزولي، هو أن نرى «هذا الموجود 'هنا' الذي لا نعرف أنه هنا ولا نريد أن نراه» (ص 129). كما يقترحُ الفصل طرائق الوصول إلى معرفة هذا الماثل أمامنا، وتتمثل في الكف عن طرح سؤال «لماذا؟» والاهتمام بـ «كيف؟»، وأخذ الظواهر على محمل الجد؛ أي العودة إلى الشيء ذاته، اعتمادًا على منهجية بصرية (ص 134). وبتعزيز دور النظر، يتخلى مافيزولي عن مقالة المنهج الديكارتية،

وعمادها «أنا أفكر أنا موجود» وريثة المسيحية، فاحتقار النظر في المسيحية أنتج هذه اللامبالاة المسببة لخراب العالم. ويتبين أن مافيزولي بصدد تحديد قواعد لهذا المنهج الوصفي مثلما يَعدُنا (ص 136)، كما يكشف أن منظوره للوصف يختلف عن السائد: «للوصف قواعده الصارمة التي تتيح الدخول إلى 'واقع حقيقي' أوسع بكثير من الحقيقة الاقتصادية الكسيحة»، وتحيل هذه الحقيقة الاقتصادية ضمنيًا إلى المقاربة الماركسية التي ينتقدها، وهكذا يتبين أن طريقة التفكير هذه «مخالفة للطريقة المعتادة للتفكير الخاصة بالحداثة الغربية، أي أولوية الفاعل المفكر» (ص 140).

ويدرس الفصل الخامس إشكالية الحقيقة والواقع الكلاسيكية، ويتحدث عن الواقعي الحقيقي المتعدد والمعقد، تمييزًا له من الواقع كما اختزلته الحداثة في أحد جوانبه: الاقتصاد أو الثقافة أو السياسة مثلًا. يقترح مافيزولي مفهوم الواقعي الحقيقي الذي أعلن عنه في الفصل الأول، ويحلل في ضوئه إشكالية الزمن التي خصص لها هذا الكتاب: «يخص الأمر هنا توضيحًا فريدًا يظهر أن هذا 'الواقعي الحقيقي' يتجاوز الزمن بعيدًا من حقيقة قصيرة ومختزلة ببعد واحد تاريخي أو حقيقة اجتماعية أحادية الجانب، وأنه متعدد أساسًا. ويبقى في 'عود أبدي'» (ص 160)، فالتاريخ ليس تقدميًا، بل عود أبدي ومحاكاة لنماذج أصلية، ولعل النظر إلى الزمن بهذه الطريقة هو الذي سيسمح لنا بفهم ظواهر تبدو لاعقلانية، مثل جميع أنواع الفنتازيات، والهويات التقليدية التي تهيمن في الزمن الحاضر.

ويُعدُّ الفصل السادس استمرارًا لسابقه، ويتناول إشكالية الفصل بين الأنا والآخر، ويقوم بالوصل بينهما، فما عاد «أنا أفكر» الديكارتي هو السائد، بل نحن نفكر، كما يوصل بين الأنا والآخر والطبيعة؛ لأن الكينونة تعني «أن يكون الواحد مع الآخر» (ص 187). ويدافع مافيزولي عن الجمع بدلًا من التفرقة، ويضع النظريات بين الأقواس، مفضلًا العودة إلى الأشياء ذاتها، أي إلى القلب النابض للأشياء، ويرفض القطع مع الماضي، وفكرة التجاوز؛ كون الفكر متجذرًا في ماضيه، وبدفاعه عن الوصل مقابل التجاوز الديالكتيكي يمكن الانتقال بحسب مافيزولي «من فرد العقد الاجتماعي الواحد بهوية واحدة إلى شخص الميثاق المجتمعي المتعدد» (ص 197).

عَنون مافيزولي الفصل السابع بـ «مجتمعية حاضرية»، ومفردة مجتمعية أشدّ استعصاءً على الترجمة، فمقابلها الفرنسي Socialité تُرجم إما بمجتمعية كما فعل مُترجما هذا الكتاب سعود المولى ورنا دياب، أو بكلمة أُنسية التي اختارها عبد الله زارو[9]، معتمدًا على مميزات الحقبة ما بعد الحداثية التي تتميز بالنوازع الديونيسيوسية الصاخبة، والتي يسعى فيها الناس إلى ابتداع أشكال الأنس واللهو بعيدًا عن إكراه المؤسسات، أكثر من العمل والجد الذي ميّز الحقبة الحداثية. ويعود مافيزولي مجددًا إلى مسألة الزمن، ليبين أن كل ما اجتهدت أسطورة التقدم الحداثية، في نفيه وبتره ونكرانه، يعود من هيستيريات جماعية وطقوسٍ اعتبرت بالية، «ففي أشكال الحاضر، شيء من الأصلي القديم وحتى البدائي» (ص 208). ويتم ذلك رغم اجتهاد مؤسسات التنشئة الاجتماعية في محاصرته؛ إنه انبعاث للجانب الشيطاني والمظلم في الإنسان، أو

(9) ميشيل مافيزولي، **في الحل والترحال: عن أشكال التيه المعاصرة**، ترجمة عبد الله زارو (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010)، ص 12.

ما يسميه في كتاب آخر «حصة الشيطان»[10] الذي ميّز الدورة ما بعد الحداثية.

عَنون مافيزولي الفصل الثامن بـ «التفكير الشغوف»، كي يبين أساس الفكر ونهج الفهم، ويطلق على ذلك «الديونيسيوسية الإبستمولوجية»، التي تنسجم مع الديونيسيوسية المجتمعية؛ فعلى خلاف بروميثيوس المُعبّر عن المجتمع الحداثي العقلاني، يعبر ديونيسيوس عن العبث والمجون، وهذا النوع من الإبستيمولوجيا يستعيد كل ما أقصته الحداثة عن دائرة العقل، من أحلام وأساطير وغرائز وعواطف. لكن تبعًا لمافيزولي، تحفّز الأساطير، على سبيل المثال، العقل على التفكير، كما أن هذه الإبستيمولوجيا ترفض الفصل بين العلم والحكمة، وأن التفكير، في نهاية الأمر، ليس سوى حس سليقة وحدس.

ويخص مافيزولي القلب بأهمية في المعرفة، «فإذا كانت طريقة العقل هي البرهان، فإن طريقة القلب هي الإظهار الفج» (ص 234)، أما الرغبة التي اعتُبرت عائقًا للفهم، فتُعد وفق مافيزولي محركة للتفكير الشغوف، وتهدف هذه الإبستيمولوجية الجديدة إلى التوافق مع روح العصر، و«فهم إرادة الأشياء المجتمعية» (ص 218).

يتبين، بعد عرض الأفكار الأساسية لمختلف فصول الكتاب، أن مافيزولي ينشغل بسؤال: كيف يمكن الوصول إلى معرفة بنظام الأشياء؟

نظام الأشياء

يهدف مافيزولي إلى وضع مقالة منهج غير ديكارتية، أو إبستيمولوجيا جديدة، قصد معرفة نظام الأشياء التي عجزت النظريات الحداثية عن فهمه. يقود فهم نظام الأشياء إلى إشكالية الزمن، التي حللها مافيزولي في هذا الكتاب، على نحو مختلف عن التصور الحداثي الخطي التقدمي للزمن. ويتبين أن مافيزولي يدافع عن تصور مختلف للزمن، يحتلُ فيه الماضي دورًا أساسيًا ومؤسسًا للحاضر، ويقترح نمط التفكير الجذري؛ أي «الفهم حتى الجذر» (ص 14) مسلكًا للفهم، وبطريقة كهذه يفهم، ويحلل عودة التقليدي التي يشهدها العالم، ليدحض تقدمية الزمن، وليبين استنادًا إلى جيلبير ديران[11] أن الطراز الغابر بنى أنثروبولوجية يُبنَى عليها العيش الحاضر، وأن كره الماضي، الذي ميّز الدورة الحداثية انتهى، «لأن الإحساس بالتراث، وكذا بنظام ترميزي هو الخاصية الجوهرية لما يجري في الدورة ما بعد الحداثية» (ص 112).

نظام الأشياء إذًا، هو ولادة متجددة للماضي في الحاضر؛ فالأمر متعلق بدورة لانهائية، وهي فكرة مستوحاة من نيتشه كما أشرتُ من قبل. لا تعيش المجتمعات الزمن إلا متداخلًا، فالثالوث الزمني ماضٍ/ حاضر/ مستقبل، نعيشه في اللحظة الراهنة دائمًا. وتُعتبر مقاربة مافيزولي التي تعود جذورها إلى نيتشه، وهنري برغسون Henri Bergson، وخصوصًا الثاني الذي اعتبر الزمن ديمومة أساسية لفهم ظواهر العودة إلى التقاليد والدين والسحر، وظواهر أخرى تبدو لاعقلانية من وجهة نظر حداثية (ص 56).

لا تسعف النظريات الحداثية، وفق مافيزولي، في فهم نظام الأشياء، بل تُعيق هذا الفهم؛ لأن نظام الأشياء يسبق الفكر، ما يعني التخلّي عن النظريات، ويقصد تحديدًا النظريات البنائية

(10) يُنظر: مافيزولي، **حصة الشيطان**.

(11) Gilbert Durant, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris: PUF, 1960).

(ص 165) والجدلية (ص 97)، ونظرية النوع، وإن لم يخصها بالتحليل. يلزم إذًا، وضع النظري بين أقواس؛ لأن النظريات والمفاهيم التي تشكّل نواتها، تميل «إلى التصلب في دوغمائيات غير قادرة على فهم الجانب الكثيف [المجموع في حزمة واحدة] لواقع هو متعدد أساسًا» (ص 163)، فالمفاهيم الحداثية الموظفة، التي تواصل ترتيلها في نهاية الحقبة الحديثة بكل رتابة، لم تعد تحاكي روح العصر المقبل. ولن يتأتى التجديد إلا بتوظيف لغة ملائمة لروح العصر؛ لغة تعتمد المجاز والبلاغة والاستعارة، فالمجاز «وسيلة منهجية نستطيع بفضلها أن نحدد موقعنا بدقة بالنسبة إلى الآخرين وإلى العالم» (ص 40).

إنّ واحدةً من نقاط ضعف المفاهيم الحداثية تتمثل في كونها تختزل الواقع، إما في الاقتصادي أو الثقافي أو السياسي؛ ما يعني تجذّر مقولات الحداثة في الفكر الديني المسيحي اليهودي، كما بيَّن مافيزولي استنادًا إلى كارل شميت Carl Schmitt (ص 23). فقد تشكّل العلم وفق توحيدية الدين. و«إن هذا الاختزال بالواحد سيستمر على المدى الطويل في المخيال اليهودي المسيحي بمتغيراته الفردية ثم الحديثة». هكذا يبين مافيزولي أن الحداثة الكارهة للماضي تُخفي بين أحشائها نماذج ماضوية دينية، بَنَت على أساسها تصورها للحقيقة.

ومنبع دوغمائية الحقيقة هو الأصول الدينية المسيحية اليهودية التي تأسست عليها، فقد «طعمت كذلك إمبراطورية العلم بمفهوم أحادي المعنى لـ 'الحقيقة' المتقدسة في جوهرها نفسه» (ص 28). اعتُبرت الحقيقة يقينًا، وألا شيء مهم سوى ما هو قابل للتكميم (ص 149)، وأنتج ذلك عبودية الدوكسا العلمية. وعلى خلاف هذا الاختزال، لا يُمكن فهم نظام الأشياء إلا بإكمال العقل بالحواس، والغرائز والمشاعر وجميع المظاهر الأخرى، ضدّ الإقصاء العقلاني لها الذي ميّز العلوم الاجتماعية؛ هو ذا ما يسميه مافيزولي الواقعي الحقيقي، العقلي واللاعقلي، «لأن الواقعي الحقيقي يتجاوز الزمن، بعيدًا من حقيقة قصيرة ومختزلة» (ص 160)؛ فالحقيقة متعددة وفق مقاربة ما بعد الحداثة، على خلاف تصور الحداثة لها، «وتتبدّل تبعًا للحظة التي نموضع فيها أنفسنا» (ص 25)، ومثلما أنكرت البابوية نسبية كهذه، سارت الحداثة على هديها.

هكذا تتطلب معرفة نظام الأشياء التخلي عن ثلاثية العقلانية والتقديمة والفردانية؛ لأن المجتمعات المعاصرة تشهد «ذوبان الفرد في كيانات قبلية» (ص 165)، ولأن الفكر لم يكن نتاج «أنا» مفكرة، بل هو نتاج «نحن» جماعية، وصدى لنماذج أصلية تعود إلى نظام غابر.

مقاربة منهجية لمعرفة نظام الأشياء

يسعى مافيزولي إلى «الفهم حتى الجذر» لنظام الأشياء، معتبرًا الملاحظة أساس المعرفة، وأن العلم بالشيء هو أن ترى، ويُعدُّ هذا أساس تغيير في الإبستيمية، واكتسابًا «للنظرة السوسيولوجية» التي مجّدها جورج زيمل (ص 147)، كما يدعو إلى الفهم بدلًا من التفسير، واعتماد التأويل؛ كونه متحررًا من جميع الادعاءات الدوغمائية، وكون هذه «المقاربة التأويلية لا تنوي 'بناء' أي شيء» (ص 37)، ويرفع ما يبدو لاعقلانيًا مثل الأساطير والخرافات إلى مرتبة رافعة منهجية، لفهم الظواهر التي تميز المجتمعات ما بعد الحداثية، مثل عودة التقاليد، وبروز النزعات الإثنية ... إلخ. ونحدد

العناصر الأساسية للمقاربة الإبستيمولوجية ما بعد الحداثية لفهم نظام الأشياء، كما حللها مافيزولي فيما يلي.

1. أن تعرف هو أن تلاحظ

يجب أن تتوجه النظرة إلى الواقعي الحقيقي، الذي لا يمكن اختصاره في بعد واحد؛ كونه لا يشمل العقلاني فقط، بل العاطفي كذلك، وهو واقع يعبّر عن كلية الكينونة بما تضمّه من متناقضات متعايشة غير متعارضة، فهو واقع حقيقي ممتلئ بنقيضه. وتفعيل الملاحظة هو في منزلة إظهار فج؛ لأنها تركز على العلاقة بين الوقائع، وتهتم بسؤال: كيف؟ وتعرض عن سؤال: لماذا؟ فاحتقار النظر وتفضيل الكشف الذهني الموروث عن المسيحية واليهودية، أنتجا اللامبالاة تجاه الظواهر؛ وهو ما قاد إلى خراب العالم. يدعو مافيزولي مقاربته هذه المقاربةَ الظاهراتية: «نستطيع في الواقع أن نَسِم مقاربة منهجية كهذه بالظاهراتية لجهة أن النظريات والأفكار 'المسبقة' موضوعة بين أقواس، الأمر الذي يتيح الانعكاسية أو الحركة المستمرة بين الفاعل المفكر [الذات المفكرة] والموضوع المفكّر فيه» (ص 139)، يتعلق الأمر بمعرفة مصاحبة للأشياء، أو مداعبة لها، تفكّ رموز الواقع من دون إخضاعها لتأويلات مسبقة؛ أي «تناول الأشياء كما هي من دون إخضاعها لزعم الذات المفكرة» (ص 35).

2. الانتصار للمقاربة التأويلية

ينتصر مافيزولي لمقاربة تأويلية: «إن لادوغمائية المقاربة التأويلية لا تنوي 'بناء' أي شيء، إنها تأويل يطمح فقط إلا أن يكون وصفًا، مجرد عرض للأشياء» (ص 37)، وفي هذا استعادة لأهمية الوصف الذي غالبًا ما تعتبره الحداثة مرحلة أولية غير كافية في البحث، لأنه لا يجيب عن سؤال لماذا؟ ولهذا لم تحظَ الدراسات الوصفية بامتياز داخل الأكاديميا. وعلى عكس ذلك، يرى مافيزولي أن الاشتغال على الظواهر أكثر فائدة؛ لأن «خاصية المقاربة التأويلية تكمن في قدرتها على إخراج ما هو جوهري حتى من قلب المظاهر» (ص 43). والتأويل «بحث دائم في غير المفكر فيه من أي عمل، أو وضع أو ظاهرة. إنه تساؤل عن مصدر هذا كله، فـ 'غير المفكر فيه'، يجدر فهمه بكل بساطة كما لو أنه الشيء البعيد كل البعد من أي سلوك تفكيري والمتجاوز له» (ص 36). تختلف المقاربة التأويلية عن المقاربات البنائية التي تبني الموضوع وفق مقاربات نظرية، بناءً يختزله ويفقده خصائصه، وسوف تؤدي هذه المقاربة إلى النظر إلى الأشياء كما هي، لا كما نريد.

3. كيف نؤوّل؟

يعتبر مافيزولي ما يمور به الحاضر من مظاهر وأشكال واحدًا من أعراض عدة للنماذج الأصلية المستمرة في الحياة اليومية بعدة طرائق؛ كونها تعبّر عن المعيش الآني، «إن التكرار في الأسلوبية الحديثة كالعودة إلى الإثنية، و'الموضة' بتحولاتها المختلفة، ونجاح النسابة والعودة المزعجة إلى 'القبائلية' على اختلاف مظاهرها، والقوطية الموسيقية، والحنين إلى القرون الوسطى، وأهمية الباطنية والتوليفية الدينية، وتجارة منتجات محلية وفولكلورية، هذا كله وأشياء أخرى أمور تذكر بسطوة أعراض النماذج الأصلية في البنية المجتمعية ما بعد الحداثية» (ص 119). هكذا تتبيَّن أهمية العودة إلى النماذج الأصلية في عملية التأويل؛ لأن الأشياء «تملك معنى حرفيًا وآخر رمزيًا في الوقت نفسه» (ص 20)؛ معنى

رمزي يحتاج التأويل، وهي عملية لن تتم من دون البحث في النماذج الأصلية التي تشكّل قاعدة الحاضر؛ أي البحث في «كيف يمكن للرمزي أن يتحيّن [يصبح راهنًا في الحين]. فالحالي تجسيد لما هو جوهري» (ص 37). وهكذا يصبح التأويل تساؤلًا مستمرًا عن أصل المعنى الذي يتجدد دائمًا وأبدًا في الحياة اليومية.

4. العودة إلى الخرافات والأساطير رافعة منهجية للفهم

لا تُعتبر الخرافات والأساطير مظاهر غير عقلانية يجب تجاوزها، أو غض الطرف عنها، لكونها غير ذات أهمية، بل هي دعامة ملائمة لفهم عدد من الظواهر، و«تكون العودة إلى الخرافات، والحكايات، والأساطير، والملاحم الجمعية الأخرى، رافعةً منهجية أكثر ملاءمة لتفكيك جميع الظواهر المعاصرة» (ص 123)؛ إذ يسمح تأويلها بالوصول إلى النماذج الأصلية الثانوية خلفها، ومن ثم فهم الحاضر الذي تتخذ فيه هذه النماذج أشكالًا جديدة، تبدو عصية على الفهم الحداثي الذي لم يعمل إلا على إقصائها، بدعوى كونها غير عقلانية.

5. الفهم بدلًا من التفسير

يُبقي مافيزولي على التمييز الذي أقامته السوسيولوجيا الألمانية بين الفهم والتفسير، ويبرّر انتصاره للفهم بكونه يسمح بالتعامل مع الأشياء كما هي، انطلاقًا من سؤال «كيف؟»، والاستماع لما هو موجود، فـ «الفهم هو الإصغاء أو معرفة الإصغاء»، بينما التفسير الذي نبحث من خلاله للجواب عن سؤال «لماذا؟» يدلُّ على «'التقشير' بالمعنى الاشتقاقي لكلمة تفسير (باللاتينية)» (ص 35)، ففي تحديده مفهوم الفهم، لا يهتمّ مافيزولي بالتداخل بين الفهم والتفسير كما حاول بورديو توضيحه مثلًا[12]، بل يشدّد على معنى محدد له، يتوافق مع منظوره للسوسيولوجيا ما بعد الحداثية التي ترغبُ في التعامل مع الظواهر كما هي، وكما تتبدى.

مناقشة ختامية

يُعدُّ كتاب **نظام الأشياء: التفكير في ما بعد الحداثة** تطويرًا وتوضيحًا لقضايا أثارها مافيزولي في كتبه السابقة[13]. وتتعلق هذه القضايا أساسًا بتوضيح منظوره للسوسيولوجيا والبحث السوسيولوجي، التي بدأها في كتاب **المعرفة العادية: مختصر السوسيولوجيا الفهمية**[14]. وبقدر ما طوّر كتابه قضايا سابقة، فهو يطرح أفكارًا جديدة مثل المقاربة الوصفية، فنحن أمام كتاب مفتوح على ما قبله من كتب، وأخرى سوف يصدرها لاحقًا كما نفترض استنادًا إلى إشارته بذلك.

ورغم الغرابة التي يمكن أن يَستشعرها القارئ غير المعتاد على كتابات مافيزولي، وعلى نمط الفكر ما بعد الحداثي عمومًا، يمكن القول إن مجمل أفكاره مؤسّسة على إرث الفكر الغربي التي لم يسمح لها بالانتشار لسيادة تقاليد أكاديمية تنتصر للحداثة، نعتها مافيزولي بالمنظومة الأكاديمية الحاكمة Establishment (ص 15). ولعل تتبع جذور فكر مافيزولي، في هذا الإرث الغربي المهمّش، يرفع في ذهن القارئ هذا الإحساس بالغرابة؛ كونه سيبين أنّ ما بعد الحداثة تعبير عن

(12) Pierre Bourdieu, *La misère du monde* (Paris: Seuil, 1993), pp. 1389–1447.

(13) خصوصًا كتاب: مافيزولي، **مزايا العقل الحساس**.

(14) Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire: Précis de sociologie compréhensive*, Coll. Sociétés (Paris: Libraire des Méridiens, 1985).

وعي جزء من المفكرين الغربيين بأزمة الغرب الفكرية. وفي المجال السوسيولوجي، تبدو أفكار مافيزولي غير مقبولة في سياق هيمنة سوسيولوجيا وضعية تحاول نزع الاعتراف بطابعها العلمي، غير أن مافيزولي، ذاته، يفسّر ذلك بسيادة أكاديميا لا ترى من حقيقة غير الحقيقة التي تدافع عنها، فقد ظلّ يواجه وحده هؤلاء الذين يسميهم «حرّاس المعابد الدوغمائية» (ص 15)، موحيًا بهذه التسمية إلى الجذور الدينية للدوغمائية الحداثية.

تمثِّل كتابات مافيزولي صلة وصل بين النقد الغربي للحداثة من جهة، والنقاش الفكري العربي الإسلامي الناقد لهذه الحداثة من مداخل التغريب والخصوصية، وقصور العقلانية المادية من جهة أخرى. فمجمل آراء مافيزولي من قبيل نسبية التواريخ، وقصور العقلانية، وقضايا أخرى ناقشها باحثون غربيون يمثّلون قلة داخل الأكاديميا الغربية، ما زال تداولها قائمًا في البلدان العربية؛ ما يعني أهمية فكر مافيزولي، لإحداث الوصل بين تيارات الفكر الناقدة للحداثة. كما أن نقده النظريات الغربية سيحدُّ من حماس مروّجي النظريات داخل «الأكاديميا العربية»، الذين سيجدون في هذا الكتاب مبررات تحدُّ من غلواء استيراد الأفكار.

أخيرًا، يقع خطاب مافيزولي خارج الأكاديميا الغربية السائدة، وخارج جماعاتها العلمية، مثله مثل النقد العربي للحداثة تمامًا؛ فهو يناقش إشكاليات طرحتها كتابات عربية حول الموضوعية، والتحيز، وقصور المنهج الوضعي[15]؛ ما يفتح مجالًا لاستجماع الاتجاهات خارج الأكاديميا، شرقًا وغربًا، قصد تأزيم المعرفة الغربية المهيمنة.

(15) عبد الوهاب المسيري (محرر)، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج 2، سلسلة المنهجية الإسلامية 9، ط 2 (هيرندون، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

المراجع

العربية

برونير، جيرالد وجيان إتيين. **الخطر السوسيولوجي: في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية**. ترجمة حسن احجيج. ترجمات. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2019.

المسيري، عبد الوهاب (محرر). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. ج 2. سلسلة المنهجية الإسلامية 9. ط 2. هيرندن، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

مافيزولي، ميشيل. **في الحل والترحال: عن أشكال التيه المعاصرة**. ترجمة عبد الله زارو. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010.

________. **مزايا العقل الحساس: دفاعًا عن سوسيولوجيا تفاعلية**. ترجمة عبد الله زارو. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014 .

References

_______. **دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية**. ترجمة عبد الله زارو. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2017.

_______. **حصة الشيطان: في الشر المحتوم وتجلياته**. ترجمة عبد الله زارو. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2020.

الأجنبية

Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.

Durant, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: PUF, 1960.

Maffesoli, Michel. *Il tempo delle tribù: Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*. Valentina Grassi (trad.). Milan: Guerini e Associati, 2004.

_______. *La connaissance ordinaire: Précis de sociologie compréhensive*. Coll. Sociétés. Paris: Libraire des Méridiens, 1985.

_______. *La tajada del diablo: Compendio de subversion posmoderna*. Ivonne Murillo (Diseño gráfico), Josefina Anaya Daniel & Gutiérrez Martínez (trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2006.

_______. *The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy*. Cindy Linse & Mary Kristina Palmquist (trad.). New York: State University of New York Press, 1992.



أحمد سعدي

الرقابة الشاملة

نشأة السياسات الإسرائيلية في إدارة السكان ومراقبتهم والسيطرة السياسية تجاه الفلسطينيين

ترجمة: الحارث محمد النبهان

هو نتاج أعوام طويلة من البحث والإعداد والحصول على مواد أرشيفية لم تنشر، ومحاولة جادة لوصف المؤسسات والطرائق التي استعملتها إسرائيل لحكم الفلسطينيين منذ عام 1948 وحتى نهاية الحكم العسكري (1966). ويمكن تصنيفه على أنه وثيقة تؤرخ لحياة الفلسطينيين الذين بقوا في أراضيهم ومدنهم وقراهم بعد قيام «إسرائيل»، وتصف معاناتهم وحياتهم في تلك الحقبة الحاسمة من تاريخهم. ويُخضع الكتاب للتحليل والتموضع أساليب الرقابة والسيطرة وإدارة السكان التي اتّبعتها إسرائيل نحو الفلسطينيين، ويميط اللثام عن نقطة البداية لخطاب التحكم الإسرائيلي في الفلسطينيين ومنظور هذا التحكم، فيفتح بذلك للقارئ نافذة يمكن من خلالها التعرف إلى أساليب التفكير والاستراتيجيات والأهداف والرؤى الحقيقية لقادة إسرائيل.

يرصد الكتاب نشأة السياسات والتكتيكات الإسرائيلية لإدارة السكان ومراقبتهم والسيطرة السياسية عليهم، ويلخص مناقشات واضعي هذه الاستراتيجيات ويتتبع تنفيذها وتأثيرها في الحياة اليومية للفلسطينيين، بما في ذلك التوزيع المكاني والنمو السكاني والهويات والولاءات، والمحتوى التعليمي ووسائل التأثير في وعيهم وسلوكهم السياسي وأنشطتهم الاقتصادية.

يتضمن الكتاب أيضًا الكثير مما يمكن أن نتعلمه عن تعامل إسرائيل مع الدروز منذ الاعتراف بهم طائفة مستقلة في عام 1957 وحتى قانون القومية الذي سنّ في عام 2018 ،والذي اعتبرهم غرباء في وطنهم، كما سائر الفلسطينيين.



كارلوتا ماركي | Carlotta Marchi*

الشرق الأوسط
إطلالة أنثروبولوجية

The Middle East
An Anthropological View

عنوان الكتاب:	الشرق الأوسط: إطلالة أنثروبولوجية.
عنوان الكتاب في لغته:	*Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*.
المؤلف:	أوغو فابييتي Ugo Fabietti.
الناشر:	Raffaello Cortina Editore.
مكان النشر:	ميلانو.
تاريخ النشر:	2016.
عدد الصفحات:	300 صفحة.

* طالبة دكتوراه في التاريخ الأفريقي في جامعة بافيا (إيطاليا) وجامعة إيكس – مرسيليا (فرنسا).
Ph.D. student in African History at Pavia University (Italy) and Aix–Marseille University (France).

مقدمة

باتت عبارة «الشرق الأوسط» ضمن قائمة المفردات الشائعة في أيامنا. وتشير إلى منطقة جغرافية ومجموعة من السمات السياسية والدينية والأيديولوجية والثقافية والاجتماعية المرتبطة تلقائيًا بالصفة «الشرق الأوسط». بيد أنه تعبير غامض، غير واضح الدلالة وحمّال أوجه. ففي الشرق الأوسط، يمكن العثور على حقائق مختلفة، غالبًا ما تكون متباينة في ما بينها. وهذا يمنع الباحثين من اعتماد تعريف شامل.

في طبعة حديثة لكتابه **عيون خشبية: عشر تأملات في المسافة**، أشار كارلو غينسبورغ إلى أن عبارة «العالم كله بلد واحد» لا تعني أن جميع الأشياء متشابهة، بل إن كل فرد مشوش بشأن شيء ما وشخص ما[1]. ومن منظور العلاقة بين الشرق والغرب، يتجلّى هذا الشعور بالتشوش وعدم اليقين في أشكال مختلفة: الفصل بين «نحن» و«هم»، أو الصراع بين التقليد والتحديث، أو عدم توافق مفترض في الأنظمة والقيم.

في خطاب من هذا النوع، ثمة خصائص تُعدّ أكثر «غربية» وأخرى أكثر «شرقية». فعلى سبيل المثال، تُربط عناصر، مثل اللغة العربية والدين الإسلامي والاستبدادية مباشرة بالشرق الأوسط. وإضافة إلى هذا الربط السطحي، ثمة مغالطات ومعتقدات عدة تُنسب إلى الشرق الأوسط، واسعة الانتشار في أوساط الرأي العام. ويمثل الإسلام هنا الحالة الأكثر رمزية، باعتباره أصبح معيارًا لفهم أحداث العنف، ورمزًا إلى فكرة متخلفة وصارمة عن الأسرة والمجتمع، وسبب عدم التوافق مع القيم «الحديثة»، كالديمقراطية أو الحقوق المدنية. وردًّا على هذا الاتجاه الشائع، يهدف كتاب أوغو فابييتي، **الشرق الأوسط: إطلالة أنثروبولوجية**، إلى تحليل المغالطات والتصنيفات الخاطئة المستمدّة من مفهوم الشرق الأوسط وتغييرها ودحضها. وغرض المؤلف الرئيس هو تقديم قراءة أنثروبولوجية «لمجموعة من السِمات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات التي عاشت في الشرق الأوسط منذ آلاف السنين»، وتجنّب التعميم وإعطاء صورة تقريبية، والتركيز بدلًا من ذلك على السياق.

يخاطب الكتاب، الصادر باللغة الإيطالية، ويتألف من عشرة فصول، عموم الجمهور. ويحاول بناء وعي متماسك وتحفيز حوار مثمر بشأن التنوع الذي بات ضروريًا اليوم في المجتمعات الغربية خاصة. وباستخدامه لغة واضحة، يشجع فابييتي القرّاء على التفكير مليًّا في التصوّرات والقوالب النمطية والأسئلة المتعلقة بالشرق الأوسط: ماذا يعني الشرق الأوسط؟ هل هناك هوية شرق أوسطية؟ ما دور الإسلام؟ ومن خلال أمثلة شتّى، يُقدّم الكتاب إجابات قيمة عن هذه الأسئلة، ومن ثم، يتماشى مع التعقيد الفعلي لهذا الواقع.

هذا الكتاب يتحدث عن ثقافات تمتد «بين العلمانية من جانب، والأصولية الدينية التي غالبًا ما تُصاحبها مظاهر عنيفة من جانب آخر»؛ بين «الرغبة في الديمقراطية من جهة، والاستبداد من جهة أخرى [...] بين الماضي والحاضر، بين التقليد والحداثة» (ص 11).

«الشرق الأوسط»: اختراع غربي

إن إحدى أصعب المشكلات عند تناول «الشرق الأوسط» هي مشكلة التعريف. فمثلًا يُعرّف فابييتي «الشرق الأوسط» بأنه تعبير عام،

(1) Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno: Nove riflessioni sulla distanza* (Macerata: Quodlibet, 2019), p. 11.

غير واضح المعالم، يتضمّن مجموعة من الخصائص «التاريخية واللغوية والجغرافية والثقافية والدينية»، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا في ما بينها (ص 13). ومن هنا يبدو أن «الشرق الأوسط» مفهوم مصطنع، يهدف إلى توحيد أنظمة ووقائع، يُنظر إليها بوصفها مختلفة. بهذه الطريقة، يجب مناقشة أصل التعبير في الاتجاه العام لتعريف «الآخرين» في نظام قيم معترف به ومقبول: النظام الغربي وفقًا لهذا الكتاب.

يمكن القول عمومًا إنه عند الحديث عن الغرب، فإننا نفترض وجود نقيض له: «أصبح الشرق [وتصنيفه إلى ’أوسط‘ و’أدنى‘ و’أقصى‘] القطب ’المغاير‘ و’الآخر‘ بالنسبة إلى الغرب»[2]، وبات، في الدرجة الأولى ما يسمونه «عبء الرجل الأبيض». وعلى مر السنين، أخذ تصوير الآخر أشكالًا مختلفة: «صراع الحضارات»، وفكرة التحديث المفقود، والتحول الأصولي، وكذلك ضرورة تصدير القيم الديمقراطية. وينطبق الشيء نفسه على صفة «الشرق الأوسط» التي غالبًا ما تشير إلى سمات سلبية ومتباينة، كما هو الحال بالنسبة إلى مكوّنات «منطقة» الشرق الأوسط: العلاقات الاجتماعية، والفرد ودوره في المجتمع، والسياسة، والعرب والعروبة، والإسلام، والسامية، و«العقل العربي»[3].

أطلق إدوارد سعيد على هذه العملية اسم «الاستشراق»، وهو «مجموعة كتابات نظرية وعملية استُثمر فيها ماديًا طوال أجيال»، و«نظام لمعرفة الشرق، وفيلم دخل الشرق من خلاله إلى وعي الغرب وثقافته»[4]. لذلك، من المهم التغلّب على هذا الميل برفض الأفكار والتصوّرات المسبقة المستمدة من فكرة الآخر، ومن الشعور العام بالخوف من «الآخر».

على الرغم من تحرير النقاش العلمي من التشوّهات، فإن تعبير «الشرق الأوسط» لا يزال يعتمد حتى اليوم على دوافع واعتبارات تاريخية وجغرافية وثقافية مختلفة. والمعنى الأنثروبولوجي هو، على سبيل المثال، «منطقة تظهر فيها – على الرغم من وجود اختلافات واضحة – أشكال تاريخية متكررة للتكيّف، وسِمات ثقافية مرتبطة بنظام المعاني نفسه، وبوجهات نظر عالمية مختلفة (غالبًا ما تكون غير متوافقة، لكنها مرتبطة بجذور تاريخية مشتركة)، وبمؤسسات اجتماعية قائمة على المبادئ الأخلاقية والافتراضات العملية نفسها» (ص 16)[5]. وعالم الأنثروبولوجيا، والباحث عمومًا، مدعوان إلى تجنّب التصنيفات المسبقة، والتركيز على مختلف «ميادين العمل» و«مجالات المعنى» التي تجري فيها عملية التبادل الاجتماعي والرمزي (ص 55).

«هويات قيد البحث»

عند تناول قضايا الشرق الأوسط، يؤدي تعريف الهوية الشرق أوسطية دورًا مركزيًا أيضًا. وفي الواقع، غالبًا ما يكون هناك ميل إلى الحديث عن المجتمع العربي، أو بصفة أعم، العالم العربي، بطريقة مُبسّطة، بمعزل عن مجموعة من العمليات

(2) Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2006), p. 7.

(3) Edward Said, "Shattered Myths," in: Alexander L. Macfie, *Orientalism: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 89.

(4) Edward Said, *Orientalismo: L'immagine europea dell'Oriente* (Milano: Feltrinelli Editore, 2013), p. 16.

(5) يُشدّد المؤلف على أنه يمكن العثور على بعض السمات في مكان آخر، خارج ما يسمى الشرق الأوسط؛ سيكون هذا دليلًا على استحالة تبنّي تصنيف وحيد، وضرورة التفكير في سلسلة علاقات أكثر شمولًا.

التاريخية والاجتماعية والثقافية التي ميّزت هذه المنطقة[6]. فمن جهة، يُعزّز هذا الاختزال فهمًا جماعيًا مشوّهًا للشرق الأوسط. ويشحن من جهة أخرى، سلسلة من العمليات الداخلية داخل مجتمعات الشرق الأوسط من حيث التمثيل الذاتي والإدراك الذاتي. ووفقًا لماسيمو كامبانيني، فإن نتيجة هذا الاتجاه المزدوج هي «تشويه الصور المتبادلة» الذي يصبح عاملاً رئيسًا في العلاقات بين الغرب والشرق[7].

يتّفق فابييتي مع الفكرة القائلة باستحالة اعتماد تصنيفات تستند أساسًا إلى معايير لغوية ودينية في أثناء دراسة الشرق الأوسط. وفي هذا المجال، أسفرت عملية بناء الدولة القومية عن إنشاء دول لا تتّسم بتجانس لغوي وثقافي وديني، وترسيخ سلسلة انقسامات داخلية يصعب علاجها. ولهذا السبب، يُنظر إلى الشرق الأوسط عادةً باعتباره «فسيفساء»، يتّسم بتشظٍ شديد، ومن ثم بمستوى عالٍ من الاضطرابات. وعلى العكس من ذلك، يجب البحث عن أصل هذه الاضطرابات في الإطار السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي حصل فيه الصراع، ولا يمكن تكوين فهم أفضل «للهويات قيد البحث» إلّا عبر تحليلها من حيث المكان والزمان، مع التركيز على العلاقات الفردية والاجتماعية داخل المجتمعات ومع العالم الخارجي.

في عام 1940، قال عالم الأنثروبولوجيا إيفانز-بريتشارد إن النهوض بهذا الحقل من البحوث يستوجب اعتماد «مفاهيم مناسبة للعلاقات، يُعبَّر عنها بالأوضاع الاجتماعية»[8]. واستخدم فابييتي هذا المنظور، وركّز على الجوانب الأكثر إثارة للجدل في ما يتعلق بالفرد وعلاقاته بالأسرة والمجتمع والخارج. وبتبنّيه نظرية غوليك بشأن «مبدأ انعدام الأمن»[9]، يركّز المؤلف على مفاهيم المأوى والخطر والتصور الاجتماعي والمركز والتمثيل، وعلى تحليل معمّق لمضامين شتى: الأبوّة والنسب وتضامن الأقارب والعرق وعرض دراسات عيانية مختلفة. وبناء عليه، إذا أردنا مناقشة الهويات والتمثيلات الشرق أوسطية على نحو صحيح، لا يمكن استخدام مفاهيم ضيّقة وثابتة؛ إذ تتحدّد الهوية الفردية ضمن العلاقات الاجتماعية، وهذه بدورها مرنة ومتغيّرة ومنوّعة ومرهونة بالظروف.

يرتدي هذا الخطاب أهمية خاصة عند ربطه بقضايا الحداثة والعولمة؛ وحتى فكرة «القَبَلِيّة»، كما يؤكد فابييتي، «هي الحل لمسألة غياب المؤسسات والأيديولوجيات الموحِّدة» (ص 117). وأدّت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أسفرت عن إدخال التعليم المدرسي ونشره ووسائل الإعلام الجديدة، إلى تغيير عميق في تصوّر الفرد لذاته واتصالاته مع الآخرين؛ وهكذا، أعادت عمليات التحديث والعولمة تعريف مفهوم الفضاء والعلاقة الاجتماعية.

إن «قضية المرأة» أو «مشكلة المرأة»، وهي مهمة جدًا في النقاش المتعلق بالشرق الأوسط،

(6) Said, "Shattered Myths," p. 89.

(7) Campanini, p. 8.

(8) Edward E. Evans–Pritchard, *I Nuer: Un'anarchia ordinata* (Milano: Franco Angeli Editore, 2002), p. 344.

(9) كما افترض عالم الأنثروبولوجيا جون غوليك، يشير تعبير «مبدأ انعدام الأمن» إلى «موقف عقلي، صيغ وعمم ثقافيًا (و [...] تاريخيًا)، وهو مصدر توتر، ويشكل جانبًا أساسيًا من نظام العلاقات العامة والخاصة»، الذي استشهد به كتاب فابييتي (ص 86–90).

واضحةٌ في مثل هذا التحليل. فوفقًا للمؤلف، يُعدّ «الهوس الغربي» بشأن اضطهاد المرأة في مجتمعات الشرق الأوسط نتيجة لتحيّز مشترك، يهدف إلى تأكيد التفوق الغربي. وهنا أيضًا، من أجل تجاوز هذا التشويه، وتحسين فهم دور المرأة ومكانتها في مجتمعات الشرق الأوسط، يتعيّن مراعاة عوامل ثقافية واجتماعية واقتصادية وزمنية عدة.

لعل المثال الأكثر دلالة هو الحجاب. فكلمة «حجاب» تنمّ عن تبسيط شديد. وهي من جهة، تُستخدَم للإشارة إلى مجموعة مركّبة من العادات المختلفة، ومن جهة أخرى، تُصبح رمزًا إلى «الظلامية الإسلامية»، مع أنه يحمل معانيَ كثيرةً: الاحتجاب والحماية والتحدي والإغواء والسيطرة والحياء[10]. وكما يقول فابييتي، من الضروري أن نضع في اعتبارنا أن أي مخطوطة رمزية تتفاعل مع الظروف ويمكن أن تتكيّف معها. ويُرجى من القارئ أن يتجنّب أي موقف اختزالي وأن يتبنى نهجًا أكثر توازنًا، ويركز بالأساس على الاختلافات التي تميّز أي واقع.

المسألة الدينية: دور الإسلام

تُعدّ المسألة الدينية، لأسباب مختلفة، مشكلةً كبرى أخرى تتعلق بالشرق الأوسط. فللدين الإسلامي، أولًا، مكانة راجحة ودور مهم في هذا المجال؛ إنه متغير أيديولوجي وسياسي[11]. وثانيًا، تُعدّ منطقة الشرق الأوسط فضاءً للتواصل والصراع بين الأديان المختلفة. وثالثًا، كان الإسلام ودوره السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولا يزال، موضوعًا لنقاشات عدة، ينجم عنها في معظم الحالات عدم الدقة وتشويه الحقائق. وينطبق هذا بصورة خاصة على الوقت الحاضر، سواء من حيث الخيال الغربي وتفسير الدين الإسلامي بوجه عام، أم الدور الذي قام به الإسلام في مرحلتي المطالبة والانتقال، أو ما يسمى «الربيع العربي»، في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، اعتبارًا من عام 2010[12]. والسؤال الأساسي هو عن دور الإسلام من وجهة نظر سياسية واجتماعية؛ والمشكلة هي أن هذا السؤال يُطرح عادة من دون تقييم السياق التاريخي.

يتناول المؤلف الموضوع الديني بالتركيز على جانبين: العلاقة بين السياسة والدين، والتجربة الدينية من منظور فردي واجتماعي على حد سواء. ويناقش آثار اندماج المجالين السياسي والديني بعرض حالة السعودية. وبفضل هذا المثال، يتبيّن بجلاء أن الإسلام كان قوة دافعة أساسية في عملية بناء الدولة والمبدأ الأساسي للشرعية السياسية والدعم السياسي. بيد أنه يمثل أيضًا القاعدة التي تنطلق منها التحريفات والمبالغات، مثل الاتجاهات المتطرفة والأصولية. وبشأن التجربة الدينية، تختار دراسة فابييتي الدور الاجتماعي للإسلام منظورًا ينطلق من القاعدة، أهدافه هي الأفراد والعادات والعلاقات بينهم، وكذلك المجتمعات.

مرة أخرى، يبدو الاتصال بالتحديث والعولمة ذا قيمة خاصة. فإذا افترضنا أن القرن الحادي

(10) في هذا الصدد، ما يثير الاهتمام بوجه خاص هو عمل الباحثة الإيرانية فريبا عادلخان عن أهمية الحجاب واستخدامه بين «المسلمات»، الذي استشهد به في كتاب فابييتي (ص 194–195).

(11) Campanini, p. 8.

(12) في ما يتعلق بدور الدين الإسلامي، وعلى نحو عام النقاشات والأسئلة المتعلقة بمرحلة ما بعد عام 2010، ينظر:

Gian Paolo Calchi Novati (ed.), *Verso un nuovo orientalismo: Primavere arabe e Grande Medio Oriente* (Roma: Carocci editore, 2012).

والعشرين يمثل، بالنسبة إلى العالم الإسلامي، لحظة «انفصال أيديولوجي وروحي بين الماضي والحاضر، والتقاليد [...] والحداثة»[13]، فإن هذا يقودنا إلى التساؤل عن موقف الدين ودوره في المجتمعات الحديثة والمعاصرة؛ هل يمثل الإسلام ركيزة ونظامًا أساسيًا للقيم؟ أهو أداة ضرورية للانتقال والتغيير أم شيء يجب التخلّي عنه ورفضه؟

تشكل هذه الأسئلة جزءًا من حوار موسّع، يجذب الأضواء هذه الأيام، يتعلّق بوجود «إسلام حديث» ودوره في العالم المعاصر، وخصوصًا بشأن التغيرات الاجتماعية والسياسية (مثل التوافق مع القيم الديمقراطية). وغالبًا ما تكون الإجابات متباينة وتستند إلى وعي غير متعمّق.

يُعزى جزء كبير من التحامل الغربي على الشرق الأوسط إلى الدين الإسلامي، كما لو أنها صفات جوهرية للدين نفسه؛ هذا هو حال دور المرأة والموقف منها في الأسر والمجتمعات، وكذلك التصنيفات المتعلقة بالمجال الفردي والعلاقات الإنسانية؛ أو حتى السياسات الداخلية والخارجية والموقف في الشؤون الدولية، عند الحديث عن المؤسسات السياسية. أما بالنسبة إلى الحالات السابقة، فلا يمكن إجراء تقييم صحيح لدور الإسلام إلّا من خلال ترتيب الظواهر في سياقها التاريخي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، حيث يتّخذ الدين أدوارًا ودلالات محدّدة.

من الأمثلة الصارخة على ذلك عملية تطرف فكرة الرأي العام المتعلقة بالإسلام بسبب الهجمات الإرهابية في العشرين عامًا الأخيرة، بدءًا من عام 2001؛ أما بالنسبة إلى الأصولية، فالإرهاب، بحسب تلك الفكرة المتطرفة، جزء طبيعي من الدين الإسلامي. لكن كما يدّعي المجتمع العلمي، كي يتسنّى تحليل هذه الظواهر، ينبغي أن يكون السياق نقطة البداية[14]. السياق هو حجر الزاوية في بناء فهم صحيح لجميع تلك الجوانب، مثل فكرة الجهاد والاستشهاد والحج والإرهاب والتطرف، التي تُربَط تلقائيًا بالإسلام، والتي بدورها لها طبيعة بالغة التعقّد.

خاتمة

الشرق الأوسط الذي رسمه أوغو فابييتي هو منطقة يتوافر فيها مجموعة من الحقائق الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية المختلفة، وترتبط جميعها بخصائص وعناصر مشتركة. وفي نهاية القراءة، يظهر الشرق الأوسط حقيقة معقدة، ويحثّ المؤلف القارئ على إمعان التفكير في أكثر الصور النمطية والمغالطات انتشارًا واستعمالًا وإساءة. وتُعدّد صفحات الكتاب أوجه التنوع الاجتماعي والثقافي، معتمدة وجهة نظر متّجهة من القاعدة، كما هي العادة في النهج الأنثروبولوجي، وتشير إلى أهمية الظروف العيانية في أي نوع من التحليل. وهكذا تظهر الخلفيات التاريخية والمؤسسية والأيديولوجية، باعتبارها العنصر المحوري لمعرفة وفهم سليمين.

يُدرج كتاب **الشرق الأوسط: إطلالة أنثروبولوجية** ضمن الدراسات الأنثروبولوجية العلمية المتعدّدة المستويات والأبعاد، التي تهدف، كما أوضح

(13) Massimo Campanini, *Islam e politica* (Bologna: Il Mulino, 2015), p. 265.

(14) على سبيل المثال:

Enzo Pace & Renzo Guolo, *I Fondamentalismi* (Roma/Bari: Editori Laterza, 2002); Campanini, *Islam e politica*; Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge: Harvard University Press, 2017).

إدوارد سعيد، إلى إعادة سرد ثقافات ومجتمعات وعوالم «الآخرين»، وإعادة تركيبها وإظهارها وإعطاء صوت للأفراد والعادات والتقاليد (الصغار والكبار على حدّ سواء) والتخلي عن نهج خارجي ومغاير وأوروبي المنحى. إضافة إلى ذلك، يتميّز كتاب فابييتي بجمع أكثر قضايا الشرق الأوسط إثارة للجدل، والجمع بين عمل المؤلف وعمل باحثين آخرين، كما يتضح من قائمة المراجع الغنية. وهو يخاطب عموم الناس، باستخدام لغة بسيطة ومباشرة، مع الحفاظ دائمًا على منظور تاريخي ضروري؛ جميع هذه الميزات بالغة الأهمية، ولا سيما في المجتمعات الغربية اليوم، حيث تستمر حلقات «الإسلاموفوبيا» والعنصرية والتباعد الاجتماعي، وفوق كل ذلك، «الخوف العام من الاختلاف».

الحصيلة النهائية، إنه كتاب يساهم في تحديد فكرة الشرق الأوسط وتوضيحها، مع إبراز أهم الجوانب والديناميات المتّصلة بها: الفردية والمجتمع والعلاقات الاجتماعية. وأخيرًا، يبدو واضحًا أن المغالطات والقوالب النمطية المرتبطة بالشرق الأوسط كانت، ولا تزال، إجابة خاطئة عن معتقدات وقناعات مبررة استنادًا إلى «صراع الحضارات» وعدم التوافق بين الثقافات وغياب التحديث.

المراجع

References

Aydin, Cemil. *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual* History. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

Campanini, Massimo. *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino 2015.

________. *Storia del Medio Oriente* contemporaneo. Bologna: Il Mulino, 2006.

Ginzburg, Carlo. *Occhiacci di legno: Nove riflessioni sulla distanza*. Macerata: Quodlibet, 2019.

Macfie, Alexander L. *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Novati, Gian Paolo Calchi (ed). *Verso un nuovo orientalismo: Primavere arabe e Grande Medio* Oriente. Roma: Carocci editore, 2012.

Pace, Enzo & Renzo Guolo. *I Fondamentalismi*. Roma/ Bari: Editori Laterza, 2002.

Evans–Pritchard, Edward E. *I Nuer: Un'anarchia ordinata*. Milano: Franco Angeli Editore, 2002.

Said, Edward. *Orientalismo: L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli Editore, 2013.

صدر حديثًا



إدمون ربّاط

تطور سوريا السياسي في ظل الانتداب

ترجمة: سليمان رياشي

يهدف إلى تبيان العمل السياسي للقوة المحتلة الفرنسية «المنتدبة» في سوريا، والقضايا الاجتماعية والسياسية التي طرحت نفسها كانت تنتظر دائمًا حلًا جذريًا لها، لذا كان من الضروري معرفة النظام الاجتماعي والسياسي الذي عاشت سوريا في ظله منذ قرون، والمحاولات التي قام بها قادة ما قبل الحرب العالمية الأولى من أجل تحديث الدعائم الهرمة لنظام الدولة العثمانية وفق التصورات الغربية؛ ذلك أن النظام الطائفي والمنظومة الإدارية العثمانية هما نتاج الماضي، ويعثّران في سوريا صنع المستقبل.

ناقش الكتاب أيضًا التنظيمات الإدارية في لبنان الكبير، والمحاكم، والعدالة المجتزأة وأثر ذلك في الهوية والانتماء الوطني. ويبدو أن الدولة ركزت على إصلاح السلطات القضائية المختلطة وتحسينها. وقادت هذه السياسة الحاذقة في لبنان إلى الاندماج القضائي الذي شكل مطلبًا لبعض الأوساط في بيروت.

تقارير
Conference Report



ظل مفقود 5، مواد مختلفة على قماش، 90×70 سم (2020).

Missing Shadow 5, mixed media on canvas, 70x90 cm (2020).

*Omar Almagharebi | عمر المغربي

«مستقبلات التحولات الديموغرافية ورهاناتها عربيًا»

تقرير حول ندوة دورية استشراف للدراسات المستقبلية
26 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020

«The Future of Demographic Shifts in the Arab World»

Report on the Istishraf Symposium
26 November 2020

* باحث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher, Arab Center for Research and Policy Studies.

مقدمة

يُطرح سؤال الديموغرافيا كلما ظهر أحد الإشكالات الاجتماعية أو الاقتصادية المعاصرة؛ مثل المناخ وأزمة الموارد والنمو الاقتصادي والهجرة والتعليم والصحة والدمقرطة. ولا يزال هذا السؤال يكتسي أهمية وراهنية، نظرًا إلى التغييرات الديموغرافية الكبيرة التي شهدها العالم العربي في العقود الأخيرة، وما رافقها من تغييرات سياسية واجتماعيَّة؛ إذ حازت البلدان العربية، فترةً طويلة مقارنة ببقية العالم باستثناء أفريقيا جنوب الصحراء، أحد أعلى معدلات النمو والخصوبة في العالم[1]. ودخلت، مع وجود اختلافات في التوقيت والسرعة، مرحلة «الانتقال الديموغرافي»، الذي يدلّ على مسار يتسم بالسيطرة على معدلات الوفيات والخصوبة والحد منها. وترتبط بعض المقاربات هذا الانتقال بعملية التحديث في المجتمعات العربية. ويؤكد بعض الباحثين أن للتركيبة السكانية أثرًا كبيرًا في التحولات السياسية التي شهدتها المنطقة، لا سيّما إذا أخذنا الطفرة الشبابية التي عرفها العالم العربي في الحسبان.

وللوقوف عند أهمية سؤال الديموغرافيا وإلحاحه، وفي ظل الحاجة الماسة إلى نظرة استشرافية إلى مختلف القضايا المرتبطة بالتحوّلات الديموغرافية في البلدان العربية، عقدت دورية **استشراف** التي تعنى بالدراسات المستقبلية، ندوةً بعنوان «مستقبلات التحولات الديموغرافية ورهاناتها عربيًا»، وذلك يوم الخميس 26 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020، عبر تطبيق «زووم»، وبُثت على منصات التواصل الاجتماعي التابعة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وشارك في الندوة تسعة باحثين من سبعة بلدان عربية، تناولوا العديد من القضايا والموضوعات الديموغرافية، مثل: التحولات الديموغرافية في العالم العربي، والهجرات الدولية، وإشكالية الموارد والتنمية المستدامة، وأزمة السياسات الاجتماعية والسكانية في الدول العربية، والاحتياجات التنموية والفرص الديموغرافية المرتقبة، وغيرها. وتوزعت أبحاثهم على ثلاث جلسات تناولت التحولات الديموغرافية في المنطقة العربية برمّتها، إضافة إلى دراسة حالات عينية تخص سورية ولبنان والجزائر وفلسطين وقطر وعُمان. وتصدر هذه الأبحاث ضمن العدد الخامس من الدورية.

يقدم هذا التقرير الخلاصات والنتائج التي عرضها المشاركون في الندوة، والتي تُعدّ أساسًا يمكن البناء عليه في دراسة التحولات الديموغرافية مستقبلاً في العالم العربي الذي يمر بسلسلة من التحولات والتغييرات على المستويين المحلي والدولي.

أولًا: قضايا أساسية في التحول الديموغرافي عربيًا

1. مراحل التحوّلات الديموغرافية في العالم العربي وخصائصها

استهل الندوة يوسف كرباج، الباحث في المعهد الوطني الفرنسي للدراسات السكانية بباريس، الذي دعا إلى تصوّر جديد لقراءة التحولات الديموغرافية في العالم العربي. ففي حين يقسم التحول

(1) Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Population Prospects 2019: Highlights* (New York: United Nations, 2019), p. 6.

الديموغرافي في العالم العربي عادةً مرحلتين؛ التحول الديموغرافي والتحول الديموغرافي العكسي، يرى كرباج تحولاً جديدًا يتطلب إضافة مرحلة ثالثة تتمثل في عودة مرحلة التحول الديموغرافي، الذي يمتاز بأنه مدفوعٌ بأسباب الفقر وتردّي الأوضاع الاقتصادية، لا بفعل التنمية والازدهار الاقتصاديَّين.

يشير كرباج إلى أن المرحلة الأولى من التحول الديموغرافي اتسمت بانخفاض معدلات الخصوبة، نتيجة تضافر مجموعة من الثورات الثقافية والصحية وغيرها. فقد جاء التحول الديموغرافي العربي متأخرًا عن باقي دول العالم؛ إذ بدأ في البلدان الأوروبية في القرن السادس عشر. وجاء هذا التحول حادًا رغم تأخره؛ إذ انخفضت معدلات الخصوبة انخفاضًا سريعًا عام 2000، على نحوٍ دفع بعض الديموغرافيين العرب إلى الحديث عن «معجزة ديموغرافية»؛ فتباطؤُ النمو السكاني له آثار إيجابية في مجالَي الاقتصاد والسياسة، ومنها: زيادة المدخرات الوطنية والاستثمارات الاقتصادية، ورفع إجمالي الناتج المحلي للفرد، كما يساهم في زيادة فرص العمل، وخفض مستويات التطرّف السياسي والاضطرابات الاجتماعية. وانعكست آثار هذا الانتقال الديموغرافي على البنى الاجتماعية والثقافية في البلدان العربية؛ إذ أصبح الإنجاب قرارًا يتخذه الزوجان بمعزل عن الضغوط الأسرية والمجتمعية، كما أدى إلى تطوُّر في التركيبة العائلية، فشهدت الأسرة تحولاً من أسرة أبوية إلى أسرة نووية تتكون من عدد أقل من الأطفال. ويؤكد الباحث أن لهذه التحولات أثرًا مباشرًا في صناعة أحداث الربيع العربي؛ ذلك أن الأسرة الكبيرة والهرمية في الماضي، كانت على اتصال بالنظام السياسي السلطوي، على نحو يجعل الانتقال إلى العائلة النووية أحد شروط الخروج من السلطوية.

أمّا عن مرحلة الانتقال الديموغرافي الأخيرة، فقد لاحظ كرباج عودةً لارتفاع معدلات الخصوبة منذ عام 2010، بعد انخفاضها الملحوظ في الفترة السابقة في العديد من البلدان العربية مثل مصر والمغرب والجزائر، وحتى تونس التي مثّلت نموذجًا مثاليًا يصبو إليه الديموغرافيون العرب، بسبب انخفاض معدلات الخصوبة التي شهدت ارتفاعًا. وفي المقابل، لم تعرف بلدان الخليج العربي ارتفاعًا في معدلات الخصوبة، رغم توافر الثروات الهائلة والوجود الأجنبي الكبير، وتوخّي سياسة سكانية تُبدي رغبتها في استبدال السكان الأجانب بالمواطنين، وتشجِّع على الإنجاب وتأسيس عائلات كبيرة. ورأى أن أسباب هذا الانعكاس الديموغرافي لا يمكن معرفتها من خلال استقراء السياسات السكانية في بلدان منطقة الشرق الأوسط، والدليل على ذلك أن تركيا وإيران تشهدان انخفاضًا متزايدًا في معدلات الخصوبة على الرغم من أن سياساتهما السكانيَّة كانت مشجِّعة على الإنجاب. ويقترح تفسيرين لهذا الانعكاس الديموغرافي أحدهما ثقافي والآخر اقتصادي؛ فمن خلال قراءة اللاوعي الاجتماعي في البلدان العربية، يمكن التوصّل إلى نتيجة مفادها أن الثقافة الاجتماعية في بعض الدول العربية تحبِّذ الإنجاب وتشجِّع عليه، والمثال الأبرز على ذلك مصر التي تُجمع فيها الأطراف السياسية، سواء اليمينية أو اليسارية، على تشجيع «الإنجابية». أما التفسير الاقتصادي فنجده بالنظر إلى واقع المرأة في سوق العمل داخل المجتمعات العربية، إذ يُلاحَظ خروج عدد كبير من الإناث من سوق العمل في السنوات الماضية، علمًا أنّ النشاط الاقتصادي للإناث له الأثر الأكبر من بين العوامل المؤثرة في تحديد النسل

(مثل التعليم والصحة وغيرهما). أضف إلى ذلك الانخفاض المستمر للدخل القومي والاستنزاف المتزايد للموارد الطبيعية والارتفاع المشهود لنسب البطالة والفقر.

2. التحوّلات الديموغرافية والهجرة

ينتقل محمد الخشاني، رئيس الجمعية المغربية للدراسات والأبحاث حول الهجرة، في دراسته إلى تناول أثر التحولات الديموغرافية الناتجة من الهجرات العربية إلى بلدان الاتحاد الأوروبي، انطلاقًا من واقع تلك الهجرات وأنماط تفاعلها مع الأزمات الأوروبية الداخلية. ويؤكد الخشاني أن المنطقة العربية عرفت واحدًا من أكبر معدلات النمو السكاني في العالم نتج منه زيادة كبيرة في السكان؛ إذ تضاعف عدد سكانها ثلاث مرات في أقل من خمسة عقود (1970–2020)، وصاحَب هذا النمو طفرةٌ شبابية مثّلت فرصة مهمة للعمل على برامج التنمية الاقتصادية في البلدان العربية. غير أن هذه الهبة الديموغرافية لم تُستغل لمجموعة من الأسباب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فأدى ذلك إلَى تزايد كبير في معدلات البطالة، خصوصًا بين فئة الشباب القادرين على العمل، ما حدا بمجموعاتٍ كبيرة منهم إلى طلب الهجرة واللجوء.

وأشار الخشاني، في معرض تناوله واقع الهجرات العربية، إلى أهمية التمييز بين المشرق والمغرب العربيَّين في مستويين هما حجم الهجرة وبلدان المقصد؛ إذ بلغ عدد المهاجرين واللاجئين من المشرق العربي 17.5 مليون مهاجر عام 2017، وهو ما يمثل 76 في المئة من الحجم الكلي للهجرة العربية. أما في ما يتعلق بالمغرب العربي، فإن عدد المهاجرين وصل إلى 5.6 ملايين في العام ذاته. لكن إذا حاولنا النظر إلى الهجرة العربية من زاوية بلدان المقصد، فإننا نجد أن 86 في المئة من مهاجري المغرب العربي قد قصدوا البلدان الأوروبية، في حين لم تتجاوز نسبة مهاجري المشرق العربي 7.5 في المئة للبلدان نفسها. ويتوقع الخشاني ازدياد الرغبة في الهجرة إلى أوروبا في البلدان العربية عامةً، نظرًا إلى تردّي الأوضاع الاقتصادية وتفاقم الاضطرابات السياسية، فضلاً عن سياسات تقنين العمالة الوافدة التي تتبعها بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية في الأعوام الماضية.

وتشهد المنطقة العربية نموًا سكانيًا كبيرًا، في حين أن الضفة الأخرى من المتوسط تعاني انخفاضًا كبيرًا في معدل الولادات، ويمكن ملاحظة ذلك على نحو واضح عند النظر إلى مؤشر الخصوبة في بلدان المقصد، مثل إيطاليا واليونان وإسبانيا؛ إذ تُعد معدلات الخصوبة في الدول الأوروبية من أدنى المعدلات في العالم، بحيث لا تسمح بتجديد الأجيال، وبات التغيير الطبيعي للسكان سالبًا منذ عام 2015 في العديد منها. والمقصود هنا بالتغيير الطبيعي هو الفارق بين أعداد الوفيات والولادات. ويرافق انخفاض معدلات الخصوبة انخفاض نسبة الأشخاص القادرين على العمل. وبهذا تصبح الأزمة الحقيقية التي تواجهها الدول الأوروبية تتعلق بتزامن شيخوخة السكان وانخفاض معدلات الخصوبة، ففي غياب تدفقات الهجرة سينخفض عدد سكان الاتحاد الأوروبي في عام 2060 بنسبة 14 في المئة، وعدد السكان في سن العمل بنسبة 20 في المئة، وذلك بواقع 75 مليونًا. وتبرز في هذا

السياق أهمية الهجرة الدولية بوصفها حلاً لهذا العجز الديموغرافي الكبير، غير أن الأزمات الأوروبية الداخلية قد تقف عائقًا أمامه.

وفي سياق استعراض العوائق أمام الهجرة الدولية، ذهب الخشاني إلى أن ثمة ثلاثة تناقضات أوروبية أساسية تقف الهجرات إزاءها، وهي: أولاً، تناقض السياسات الأوروبية في مجال الهجرة، والتي تتنازع عليها مجموعة من العناصر المتضاربة، مثل حاجة السوق الاقتصادية إلى الأيدي العاملة، والمعيقات القانونية للمهاجرين، والتوظيف السياسي للهجرة، والخلاف بين الشركاء الأوروبيين، والتركيز على التعبئة الشاملة من أجل محاربة الهجرة غير النظامية عوض العمل بـ «مقاربة شاملة» تحاول الاستفادة من رأس المال البشري الوافد. وثانيًا، تزايد المواقف الرافضة للهجرة ممثلةً بالتيارات اليمينية المتطرفة التي شهدت رواجًا في السنوات الأخيرة، جعل بعضها يشارك في الائتلافات الحكومية مثل ما حدث في بلجيكا وإيطاليا واليونان والدنمارك وفنلندا؛ إذ جعلت هذه الحركات معاداة الهجرة محور خطابها الشعبوي. ويلاحظ أنّ الضرر الأكبر الذي تحققه هذه الحركات هو أنها تشجع قوى اليمين التقليدي على معاداة الهجرة لأسباب سياسية وانتخابية. وثالثًا، التمييز الذي يعانيه المهاجرون في المجال الاجتماعي، إذ تقف العنصرية عائقًا أمام اندماج قطاعات واسعة من المهاجرين واللاجئين في البلدان المضيفة. ويخلص إلى القول إن على الدولة الأوروبية ألّا تتعامل مع الهجرة الدولية باعتبارها واقعًا مُرًّا، بل هي ضرورة تنموية يفرضها واقع شيخوخة السكّان، وحاجة المجتمعات الأوروبية إلى القوى الفتيّة في سوق العمل. وهكذا لا يشكّل المهاجرون أزمة أو مشكلة يجب حلها، بل فرصة يجب استثمارها والاستفادة منها.

3. أزمة الموارد وحقوق الأجيال المقبلة

في إطار مقاربة مماثلة في مداها الجغرافي تشمل العالم العربي بأسره، عرض الحسين شكراني، أستاذ القانون الدولي والعلاقات الدولية بجامعة القاضي عياض بمراكش، وإبراهيم المرشيد، أستاذ الاقتصاد السياسي في الجامعة نفسها، أثر الضغوط الديموغرافية في استدامة الموارد الطبيعية في المنطقة العربية، انطلاقًا من فكرة الإنصاف بين الأجيال، الذي يعني النظر في قدرة الدولة على تلبية احتياجات الأجيال الحالية، من دون المساس بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية احتياجاتها؛ ذلك أن رفاهية الجيل الحالي قد تُشكِّل خطرًا داهمًا على حياة الأجيال المقبلة. واستند الباحثان منهجيًا إلى الفكر المتعدد الأبعاد للفيلسوف الفرنسي إدغار موران Edgar Morin، وحاولا توظيف المقاربات الفلسفية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية والقانونية لدراسة هذا الموضوع، الذي يتقاطع بين مجالات الديموغرافيا والموارد الطبيعية والاقتصاد.

ودرس الباحثان إمكانية وجود تقاطعات أو ترابطات بين ديناميات وضغوط التحولات الديموغرافية التي عرفها العالم العربي في العقود الماضية، في ظل تراجع المخزون العربي من الموارد الطبيعية إلى مستويات مقلقة وغير قابلة للاسترجاع، وبحَثَا مدى إمكان ضمان الاستدامة الجيلية. ومن ثم طرحا مسألة أهمية الاستدامة على المدى البعيد، التي تصطدم بدورها بصورة النظام السياسي، إذ يبرز

تناقض جوهري بين فكرة الاستدامة ومنظومة الديمقراطية التمثيلية Representative Democracy التي لا تسمح بطرح خطط طويلة المدى، بسبب قصر فترات السلطات التنفيذية فيها. واقترحا بديلاً منها هو الديمقراطية الإيكولوجية Ecological Democracy، كما وضع مفهومها دومينيك بورغ Dominique Bourg. أما على المستوى الاقتصادي، فطرحا مسألة الإنصاف بوصفها قضية مركزية للتفكير في الاستدامة، إذ يجب وضع حدٍ لعنجهية السوق، وتحديدها من خلال مجموعة من القيم العقلانية، بحيث تتوافر مراوحة بين فكرة الربح من جهة، وحماية الأرض المحدودة الموارد وحقوق الإنسان من جهة أخرى. واقترح هذا الطرح ربطًا متشابكًا بين الفرص التي يتيحها الاقتصاد، وتلك التي تتيحها الموارد الطبيعية، أو ما أطلقا عليه الاستغلال المعقلن للموارد.

وخلص الباحثان إلى تأكيد وجود ترابط فعلي بين التحولات الديموغرافية ومستويات استنزاف الموارد الطبيعية، إضافة إلى تحديد إطار نظري لهذا الترابط وما يتصل به من حماية واستدامة للموارد الطبيعية من منظورات الفلسفة والاقتصاد والقانون. وبما أن المنطقة العربية تشهد ارتفاعًا في معدل النمو السكاني وازديادًا متسارعًا في نطاق التمدُّن، إضافة إلى الاعتماد الكبير على مصادر الطاقة الأحفورية، وعدم الاهتمام بالأجيال المقبلة، فقد أكدا على ضرورة مراعاة مجموعة من القضايا الأساسية: أولاً، يتعلق التحدي الكبير الذي تواجهه الأمة العربية بربح معركة الاستدامة، لكن ليس وفق المفهوم النيوليبرالي. ثانيًا، كان من الممكن للدول العربية، وإن كان بدرجات متفاوتة، أن تستفيد من التحولات الديموغرافية في إطار الهبة الديموغرافية، من خلال تثمين العنصر البشري، وجعله قادرًا على إنتاج الثروة. ثالثًا، تأكيد إمكانيةِ تجاوز المنظور النيوليبرالي من أجل حماية الموارد للأجيال العربية المقبلة، في سياق أهمية تجاوز حدود عنجهية السوق في استهلاك الموارد الطبيعية.

ثانيًا: مستقبلات التحولات الديموغرافية: دراسة حالات عربية

تناولت الأبحاث الثلاثة الأولى العالم العربي في كليته، أما بقية الأبحاث فعرضت دراساتٍ قُطرية ركزت على حالات سورية ولبنان والجزائر وقطر وعُمان وفلسطين.

1. القطيعة الديموغرافية في سورية

سعت مدى شريقي، الباحثة في الديموغرافيا والأستاذة في قسم علم الاجتماع بجامعة تشرين، في دراستها الحالة السورية، إلى استطلاع الآفاق المستقبلية للتحولات الديموغرافية في سورية، من خلال تتبع العناصر الثلاثة للحركية السكانية (الولادات والوفيات والهجرة)، مؤكدةً فكرة القطيعة الديموغرافية، إشارة منها إلى أهمية إعادة النظر في فرضيات البحث الديموغرافي في سورية في ظل الاضطرابات والتحولات التي عرفتها منذ عام 2011، والتي ذهبت في إثرها التوقعات الديموغرافية السابقة أدراج الرياح. ولا تتوقف أهمية هذه الدراسة على قيمتها الاستشرافية للتحولات الديموغرافية السورية فحسب، بل تعود إلى كونها تجربة بحثية ديموغرافية في ظروف استثنائية من شح البيانات وتضاربها.

تفيد شريقي أن القطيعة الديموغرافية التي عرفتها سورية في العقد الأخير ترافقت مع قطيعة أخرى على مستوى البيانات، إذ توقف التعداد السكاني الرسمي في عام 2014، ولم يعد السجل المدني مصدرًا موثوقًا لعدم دقة بياناته. كما اختفت محافظات بأكملها عن تلك السجلات، فضلًا عن متابعة الهيئات الرسمية برامجها الإحصائية في ظل فرضية «الاستمرارية الديموغرافية»، من دون النظر إلى استثنائية ما حدث مطلع العقد المنصرم، إضافةً إلى تباين تقديرات الأرقام الإحصائية، تبعًا لتوجهات الجهات التي تُصدر التقارير والدراسات. وفي ضوء هذا الاضطراب في البيانات، انتهجت الباحثة ثلاثة سبل من أجل تجاوز هذه العقبات: أولًا، ارتكزت في قراءتها الكمية على مقارنة البيانات من مصادر متعددة في محاولة للتوفيق بينها. ثانيًا، الاعتماد على فهمها للمنظومة الاجتماعية والثقافية السورية في سنوات الحرب. ثالثًا، موضعة التجربة السورية ضمن إطار تجارب الصراعات والنزاعات التي خبرتها مجتمعات أخرى.

وأكدت الباحثة ضرورة فهم التحولات الديموغرافية التي تشهدها سورية من منظور القطيعة الديموغرافية في سيرورة التحول الديموغرافي، خصوصًا أن الدراسات والأبحاث السابقة في هذا المجال لم تعد صالحة لقراءة التحولات الجارية، فضلًا عن التنبؤ بالمستقبل؛ إذ تبدو أعداد الوفيات في ارتفاع مستمر، لا سيّما وسط فئة الشباب المنخرطين في الاشتباكات المسلحة، أمّا على المستوى العام فأعداد الوفيات، بطبيعة الحال، تتأثر بتعطُّل العمليات التنموية وتراجع الخدمات العامة والصحية والتعليمية. وفي المقابل، تشهد أعداد الولادات انخفاضًا ظرفيًا، بفعل مجموعة من العوامل المثبطة للإنجابية، غير أن تأثير هذه الظروف المثبطة مؤقت، إذا أخذنا في الاعتبار خصوصية المجتمع السوري الثقافية والاجتماعية، بحيث يمكن أن نتوقع أن التغييرات المؤقتة التي تحدث بسبب شدة اضطراب الظروف السياسية والاجتماعية، ستعوَّض لاحقًا من خلال تعديل التقويم الزمني للإنجابية على المدى الطويل، إذ تؤجَّل حالات الإنجاب لتأتي لاحقًا، بحيث يحدث تبدُّل في توقيت الإنجاب انتظارًا للاستقرار. واستنتجت شريقي أن هذه التغييرات في الولادات لن تقود إلى نمو سكاني مرتفع داخل سورية لسببين: أولًا، بسبب تعويض عدد الوفيات الكبير لأعداد الولادات المتزايدة. وثانيًا، بسبب حركات النزوح الخارجية والهجرة التي لن تتوقف ما لم تستقر الأوضاع الداخلية.

2. الخطط السكانية والتنمية في لبنان

عَملت حلا نوفل، أستاذة الديموغرافيا والدراسات السكانية في معهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية، على تقييم البرامج والخطط والسياسات السكانية والتنموية اللبنانية في العقود الأربعة الماضية (بداية من التزام لبنان في مؤتمر القاهرة 1974)، في سبيل الكشف عن الفرص التي فوّتها لبنان لمعالجة القضايا المتعلقة بالتنمية السكانية. كما استعرضت مجموعة من الفرص التي يمكن أن تستثمرها الدولة اللبنانية في وضع الاستراتيجيات السكانية والتنموية. وفي واقع الأمر، أنشأ لبنان العديد من الآليات المؤسسية لمعالجة العوامل السكانية وإدماج الاهتمامات السكانية في الاستراتيجيات الائتمانية والخطط القطاعية، كما بذل جهودًا لجمع البيانات وتنفيذ الدراسات والأبحاث لتشكِّل قاعدةً ومرجعية لوضع السياسات والبرامج والخطط. غير أن معظم هذه الخطط باء بالفشل لأسباب مختلفة.

وأشارت نوفل، في سياق حديثها عن التوجهات الاقتصادية والاجتماعية في لبنان، إلى أن معدل التنمية الاقتصادية شَهد تطورًا متواضعًا، على الرغم من التوسع في الإنفاق الحكومي وحجم المساعدات الدولية الكبيرة. كما لاحظت أن النمو الاقتصادي كان دائمًا أقل من أداء التنمية البشرية، على نحو دفع إلى تزايد في معدلات البطالة وتقلُّص فرص العمل. وإضافة إلى تردّي معدلات التنمية الاقتصادية، نزح قرابة مليون لاجئ سوري إلى المناطق الأكثر حرمانًا، ففرض ذلك ضغطًا إضافيًا على سبل العيش والخدمات الأساسية مثل الرعاية الصحية والتعليم، في بلدٍ يعاني تردّيًا في تلك الخدمات أساسًا. أما على الصعيد البيئي، فإن لبنان يعاني العديد من الأزمات التي تبدأ بتدهور الموارد المائية وتلوث الهواء، ولا تنتهي بمشكلات الصرف الصحي والنفايات الصلبة وفقدان التنوع الحيوي. ويأتي كل ذلك ليعزز الحاجة إلى المبادرات الحكومية والأعمال الإصلاحية. وأكدَّت أن أزمة لبنان الحقيقية لا تكمن في وضع المخططات السكانية أو سنّ التشريعات القانونية، بل في تنفيذ هذه المخططات وتحويلها إلى سياسات وبرامج فعلية. وذكرت أمثلة على تلك المخططات، من قبيل الوثيقة الوطنية للسياسة السكانية في لبنان (2001)، والخطة الشاملة لترتيب الأراضي اللبنانية والبرنامج الوطني لدعم الأسر الأكثر فقرًا (2008)، وبرنامج عمل وزارة البيئة (2011–2013)، وبرنامج السكان والتنمية (2010–2014). غير أن هذه الخطط لم تحقق أهدافها النهائية؛ إذ لم تصدّق السلطات التنفيذية بعضها، أما بعضها الآخر ففشل بسبب غياب الشفافية والمساءلة عن المؤسسات المكلَّفة بتنفيذها، ما دفع إلى تنفيذ العديد من الخطط والبرامج في إطار المحاصصة السياسية التي حرمت الكثير من الناس الاستفادة منها.

وعلى الرغم من هذه التحديات، ترى نوفل أن هناك مجموعة من الفرص المرتقبة التي يمكن لبنان استغلالها؛ إذ استطاع في السنين الماضية تخفيض عدد الوفيات وزيادة معدل الحياة المتوقَّع للأفراد، كما رفع من مستوى خدمات التعليم والرعاية الصحية، وخفَّض معدلات الخصوبة. غير أن هذه الإنجازات مهددة بالتراجع في ظل تفاقم الأوضاع الاقتصادية والمالية، وتدهور القيمة الشرائية لليرة اللبنانية، وارتفاع سعر الدولار. لذلك اقترحت الباحثة ضرورة التزام لبنان تحقيق أجندة التنمية المستدامة 2030، التي تمثِّل إطارًا شاملًا لوضع الاستراتيجيات والخطط الوطنية. كما يجب على تلك الاستراتيجيات والخطط أن تتكيف مع مستوى التنمية المستدامة القابلة للقياس وأهدافها، بحيث تعكس الروابط بين الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والبيئية للتنمية.

3. الشيخوخة السكانية في الجزائر

سعت كريمة بوعزيز – أستاذة محاضرة في جامعة الجزائر 2 – في دراستها إلى رسم معالم ظاهرة الشيخوخة السكانية في الجزائر بوصفها نموذجًا للحركة الديموغرافية في المجتمعات العربية، إضافةً إلى محاولة تقييم الاحتياجات المستقبلية لشريحة المسنّين، وأهم التحديات والمشكلات التي تواجهها، واقترحت مجموعة من السبل والطرق التي يمكن من خلالها حل تلك المشكلات وتجاوزها.

ولاحظت بوعزيز أن المرحلة الثانية من الانتقال الديموغرافي في الجزائر بدأت عام 1986، وظهر ذلك من خلال انخفاضٍ ملحوظ في فئة الشباب، بالتزامن مع انخفاض مستمر في مؤشر مستوى الإعالة

الإجمالي. وقدّرت بوعزيز أن المعامل الإجمالي سيتراجع خلال الفترة 2000–2030 سبع عشرة نقطة. وبناء عليه، فإن شيخوخة السكان في الجزائر على المدى الطويل، وزيادة أعداد المسنين (الأفراد الذين تزيد أعمارهم على 60 سنة) باتتا حقيقةً أكيدة، حيث من المتوقع أن تبلغ نسبة السكان المسنين 22 في المئة من إجمالي سكان الجزائر، علمًا أنه يمكن الحديث عن مجتمعٍ في سن الشيخوخة، عندما تراوح نسبة السكان المسنين بين 10 و12 في المئة. وتنبئنا هذه الأرقام عن حراك ديموغرافي هادئ ذي نتائج بعيدة المدى، ويصعب التنبؤ بكامل تحولاتها على المدى البعيد مع تغيرات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لذلك، على الدولة الجزائرية مواءمة سياساتها الاجتماعية والاقتصادية والصحية مع شيخوخة سكانها، لا سيما في ما يتعلق بالضمان الاجتماعي والخدمات الصحية والمرافق العامة، خاصةً أن أهمية الدور الذي تؤديه الدولة في رعاية المسنين في ازدياد مستمر، نظرًا إلى تراجع نموذج الأسرة التقليدية الممتدة التي شكلت، فترةً طويلة، الداعم الرئيس لكبار السن في المجتمع الجزائري والمجتمعات التقليدية.

وفي سياق استعراض الملامح السوسيوديموغرافية الصحية للأشخاص المسنين في الجزائر، وجدت أنه ليس ثمة فروق في توزيع المسنين تبعًا للجنس، كما أن معظمهم يقطنون المناطق الحضرية. واللافت للانتباه أن 86 في المئة من المسنين يعانون الأمية، ويمكن فهم ذلك باعتبارهم ينتمون إلى جيل الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي؛ إذ عاشوا في فترة الاستعمار الفرنسي الذي جعل التعليم حكرًا على فئة معينة من المجتمع. أما في ما يتعلق بواقع التكافل والتضامن الاجتماعي والصحي مع المسنين في الجزائر فما زالت الأسر التقليدية تنوء بالحمل الأكبر. ومع ذلك، فإن الدولة والمجتمع المدني والجمعيات يوفر جميعها مجموعة من برامج الرعاية المخصصة للمسنين والخدمات، مثل: توافر العلاج المجاني في المؤسسات الصحية العامة للمسنين، ووجود تخفيضات كبيرة لفائدتهم في أسعار وسائل النقل البرية والبحرية والجوية. غير أن العقبة الأساسية التي تواجه جميع هذه البرامج هي ضعف مستوى الخدمات التي يجري تقديمها والمعاملة غير العادلة التي يتم توفيرها بسبب ممارسات الإقصاء والمحسوبية، التي يعانيها الكثير من تلك البرامج. وبناء عليه، وفي ظل تعاظم الشريحة السكانية للمسنين، يجب تكييف السياسات الاجتماعية والصحية مع التحولات الديموغرافية المستقبلية. ويمكن ذلك من خلال تعزيز وتحفيز الاهتمام بقضايا الشيخوخة على مختلف المستويات، وضرورة تحسين الظروف المعيشية للفئات المسنة، من خلال خلق برامج اجتماعية وخدماتية متنوعة وبلورة استراتيجيات داعمة لكبار السن، وإنشاء مصالح متخصصة بالمشاكل الصحية التي يعانيها المواطنون في مرحلة الشيخوخة، خاصةً أن الأجيال الجديدة من المسنين تختلف من حيث المؤهلات والاحتياجات والمتطلبات عن الأجيال السابقة.

4. تحديات السياسات السكانية في الخليج العربي: قطر وعُمان

تناول عبد الهادي المري، مدير المكتب الفني في اللجنة الدائمة للسكان بجهاز التخطيط والإحصاء في قطر، في دراسته مسألة اختلال التركيبة السكانية في دولة قطر وأبرز تداعياتها وآثارها في الواقع القَطري. وأبرزُ مظاهر هذا الاختلال هو الحجم الكبير لفئة العمالة الوافدة، وهي قضية مشتركة في دول

مجلس التعاون بعامة؛ إذ بدأت دولة قطر في استقطاب العمالة الوافدة في فترة طفرة الموارد الطبيعية، وترافقت مع إطلاق الكثير من المشاريع التنموية. وساهمت العمالة الوافدة بصورة إيجابية في تلك المشاريع، خاصةً مشاريع البنية التحتية، ولكن إلى جانب الدور الإيجابي للوافدين الجدد ثمّة آثار سلبية في التركيبة السكانية للبلاد.

وفي تحليله عناصر النمو السكاني، ذكر المري أنّ معدل الخصوبة لدى القطريين شهد انخفاضًا في الفترة 2006–2018، بسبب التغييرات الثقافية والاجتماعية، مثل اتجاه النساء نحو العمل والتأخر في سن الزواج. أما عن معدل الوفيات فقد أدى تطوّر المنظومة الصحية إلى انخفاض كبير في أعداد الوفيات، سواء لدى المواطنين القطريين أو المقيمين. وأخيرًا ثمة عامل الهجرة/ العمالة الوافدة، وهو العامل الأشد تأثيرًا في التركيبة السكانية في قطر، إذ ينخرط 95 في المئة من العمالة الوافدة في النشاط الاقتصادي القطري، مقابل 5 في المئة فقط من المواطنين القطريين. ويرى أن الأثر الإيجابي للعمالة الوافدة يبرز بمساهمتها في النهضة التنموية الشاملة، وفي ارتفاع مؤشر التنمية البشرية. أما الآثار السلبية فيعبّر عنها اختلال التركيبة العمرية لسكان قطر، إذ تبرز شريحة الشباب العازبين، وتبلغ نسبة الذكور إلى الإناث 1:3.

واختتم المري دراسته باقتراح مجموعة حلول للتعامل مع أزمة التركيبة السكانية، منها دعم التوجه نحو اقتصاد المعرفة، والاعتماد على الأتمتة في المصانع، بحيث يتم التقليل من القطاعات التي تحتاج إلى عدد كبير من العاملين. واقترح كذلك وضع مجموعة من التشريعات والسياسات لتسهيل دخول الشركات التي تعمل بنهج الأتمتة في المناقصات الحكومية. كما شدد على ضرورة الاستمرار في رفع القدرة الاستيعابية للمؤسسات الخدمية وتحسين نوعيتها، إضافة إلى أهمية تعزيز الأمن والسلامة المجتمعية، والحفاظ على الهوية الثقافية الوطنية، والسعي إلى زيادة نسبة المواطنين عن طريق البرامج والتشريعات المناسبة.

وفي ما يخصّ القضايا الديموغرافية في سلطنة عُمان، درس مبارك الحمداني، وهو باحث في الأمانة العامة لمجلس الشورى العُماني، قضية التحولات الديموغرافية المستقبلية في عُمان، وإذا ما كانت السياسات الاجتماعية قادرة على استيعاب تلك التحولات. وأشار إلى وجود مسألتين مركزيتين في السياق العُماني تجعلانه مختلفًا عن محيطه الخليجي، وهما: عدم وجود سياسة سكانية مكتوبة وواضحة، واقتصار العمل الاجتماعي أو العمل في حقل السياسات الاجتماعية على الاعتبارات المؤسسية من دون وجود تأطير مركزي أو سياسي واضح. وانطلاقًا من هاتين المسألتين، عمد إلى تحليل واقع الإسقاطات السكانية لسلطنة عُمان عام 2040، بالتوازي مع الوثائق المتعلقة باستراتيجيات العمل الاجتماعي في السلطنة، لقياس مدى قدرة السياسات الاجتماعية الراهنة على استيعاب التحولات الديموغرافية مستقبلاً.

وخَلُص الباحث إلى ضرورة الانتباه إلى ارتفاع نمو شريحتين عمريتين، هما: الشباب القادرون على العمل والمسنّون؛ إذ من المتوقع أن تمثل شريحة السكان القادرين على العمل ثلثي السكان في عُمان

بحلول عام 2040، ويُعد ذلك أمرًا مقلقًا في ظل انتشار البطالة وتزايدها في السنوات السابقة، خاصةً بين فئة الشباب الذين تراوح أعمارهم بين 19 و25 سنة. كما أن ثمة ضعفًا واضحًا في الاستثمار في رأس المال البشري. وتبرز أيضًا تحديات ثقافية من قبيل أن الكثير من العمانيين يفضلون العمل في القطاع العام نظرًا إلى ما يوفره من امتيازات واستقرار وظيفي. أما في ما يتعلق بفئة كبار السن، فإن نسبتها ستزيد لتصل إلى 10 في المئة من إجمالي السكان عام 2040، وتُعدّ هذه الشريحة الثقل الأكبر على نظام المساعدات الاجتماعية والضمان الاجتماعي على المدى الطويل، خصوصًا إذا أخذنا في الحسبان التحولات الثقافية والاجتماعية التي أدت إلى تغيير القيم الأسرية؛ ذلك أن الحامل الأكبر للمسنين ممثلاً بالأسر التقليدية بدأ في الاضمحلال لصالح الأسر النووية، على نحو سيزيد من عبء الدولة في رعاية هذه الشريحة العمرية، خاصة في القطاع الصحي. وبناء عليه، أبرز الباحث ضرورة أن تؤكد السياسات الاجتماعية العمانية هذه التغييرات، حتى تتمكن مستقبلاً من استيعاب هذه التحولات الديموغرافية، وإلا فإنها قد تفضي إلى أزمات اقتصادية واجتماعية كبيرة.

5. فلسطين: تحديات السياسات السكانية تحت الاحتلال

بحث محمد دريدي، الخبير والباحث الفلسطيني في مجال الإحصاءات الاجتماعية والديموغرافية، توقعات الإسقاطات السكانية للسكان الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية حتى عام 2050، مستشرفًا التحديات والفرص الممكنة التي تساعد صانع القرار الفلسطيني في رسم الأجندة الوطنية والسياسات العامة. ويوضح بدايةً حجم الصعوبات التي تعترض البحث الديموغرافي في فلسطين، نتيجة الاحتلال الإسرائيلي، وحالة حصار غزة، وعدم إمكانية الضبط الدقيق لأعداد الهجرة.

وقد اعتمد دريدي في تقدير الإسقاطات السكانية على مراجعة التعدادات السكانية التي أجريت في الأراضي الفلسطينية – آخرها عام 2017 – وفحص محددات النمو السكاني الرئيسة الثلاثة: الخصوبة، والوفيات، والهجرة. في ما يتعلق بمعدلات الخصوبة، لاحظ ارتفاعًا نسبيًا في معدلات الخصوبة مقارنةً بباقي الدول العربية، وذلك رغم المؤشرات التنموية الجيدة مثل التعليم والصحة. ورجّح دريدي، موافقًا دراسة كرباج، أننا قد نجد تفسيرًا لهذه النسبة المرتفعة، بالعودة إلى الظروف الاقتصادية والسياسية التي يعيشها الفلسطينيون. أما في ما يتعلق بنسب الوفيات، فهي تشهد انخفاضًا مستمرًا منذ بداية عقد التسعينيات. ونتيجة لنسبة الخصوبة المرتفعة والانخفاض في معدل الوفيات، فإن معدل الحياة المتوقع للفرد في فلسطين يبقى مرتفعًا. وبالانتقال إلى موضوع الهجرة، أشار إلى تحول في فرضية صافي الهجرة، وذلك بناء على مقارنة التعداد في الفترة 2007–2017، ما يوضح أن الهجرة سالبة، وبناء على ذلك جرى افتراض الهجرة السالبة حتى عام 2030.

واستنتج دريدي أن الأراضي الفلسطينية ما زالت في مرحلة مبكرة من التحول الديموغرافي، ويتوقع أن تستمر حتى منتصف القرن الحادي والعشرين. لذا، ينبغي لصانع القرار الفلسطيني وضع السياسات والخطط والبرامج اللازمة للاستفادة من الهبة الديموغرافية التي تَعرفها البلاد؛ إذ أشار إلى أن عدد السكان الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية سيتضاعف في غضون 34 عامًا، وهذا يتطلب اتخاذ

الإجراءات اللازمة وتوفير الخدمات العامة والصحية لتتناسب مع حجم النمو السكاني المرتقب. وتَبرز هنا إشكالية الفقر والبطالة، خصوصًا في صفوف شريحة الشباب، التي يمكن مواجهتها من خلال تمكين الشباب وتشجيعهم على العمل الريادي، إضافةً إلى أهمية تحسين جودة التعليم لتزويدهم بالكفاءات. وأكد أن الاحتلال الإسرائيلي يبقى العائق الأساسي أمام أي محاولة لاستثمار الهبة الديموغرافية التي يوفرها التحول الديموغرافي، مع ما يرافقها من زيادة في نسب الأفراد القادرين علَى العمل وانخفاض في معدلات الإنجاب، خاصة في ظل عدم استقلال الاقتصاد الفلسطيني وسيطرة إسرائيل على معظم الموارد الطبيعية في المنطقة.

خاتمة

كشفت ندوة **استشراف** عن حجم التحولات والتحديات الديموغرافية التي تواجهها البلدان العربية في النصف الأول من القرن الحادي والعشرين، وأظهرت التقاطع الكبير في ما بينها. كما بيّنت حجم الفراغ في باب الدراسات الديموغرافية عربيًا، إذ يَفتقر البحث الديموغرافي العربي إلى وجود قواعد بيانات تشمل الخصائص السكانية المختلفة، خاصةً أن بعض الدول العربية لا تُجري تعدادات دورية، وبعضها الآخر يجري التعداد في فترات زمنية طويلة نسبيًا، على نحو يَحول دون إمكان دراسة شرائح عُمرية معيّنة مثل الشباب والمسنين ووضع سياسات تناسب احتياجاتهم.

وأشارت إلى الحاجة إلى ردم الهوة بين الخطط والسياسات السكانية والتنموية ومؤسسات صناعة القرار، من أجل استيعاب الخطط السكانية في سياسات اجتماعية واضحة، يمكن ترجمتها إلى أهداف فعلية قابلة للقياس والتطبيق على أرض الواقع. وتبرز أهمية ذلك في ضوء تنامي الدور المركزي للدولة العربية في ميدان الرعاية الاجتماعية، تزامنًا مع تراجع الدور الاستيعابي للمؤسسات الاجتماعية التقليدية، والتحولات البنيوية التي عرفتها المنظومة الأسرية، في ضوء التغييرات الاجتماعية والثقافية التي شهدتها المنطقة العربية في العقود الماضية.

وإن أبدت الدراسات، في مجملها، تشاؤمًا في ما يتعلق بمستقبل التحولات الديموغرافية في المنطقة العربية، وذلك في ظل الفشل المستمر للدول العربية في استثمار الفرص الديموغرافية المتعاقبة، وأنها تُقبل على تحديات ديموغرافية كبيرة مثل شيخوخة السكان وهجرة الشباب وعودة ارتفاع معدلات الخصوبة وغيرها، وهي تحديات تفاقم الأزمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تعيشها البلدان العربية، فإنه ينبغي لنا أن نؤكد أنّ الديموغرافيا والنمو الديمغرافي يظلان يتضمنان إمكانات تنموية كبرى، إنْ حَسُن استخدامها وتوجيهها، وأنّ الثروة السكانية العربية تظلّ كامنةً في انتظار توظيفها في مستقبلاتٍ ستسمها بالتأكيد التحولات والانتقالات.



مجلة **عمران** للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2473). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم «العمران» الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة فيما هو قريب من «المنهج التكاملي» العابر الاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي «الحرية» بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة **عمران** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.

6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000 – 8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

9. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين

في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www.

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing services.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



– Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.

– Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–55.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

– Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

– Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

– Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, «article title,» *journal title*, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

– Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

– Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009).

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

– Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

– John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw

– Policy Analysis Unit–ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.

vi. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

vii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

viii. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

ix. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, *Title of Book*, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.



Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.
   iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علمية، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف ٢٠١٠، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء متخصصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥–١١ رياض الصلح ٢١٨٠–١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX



عمران omran

فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية

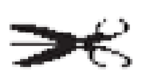
في دورته الثامنة (آذار/ مارس 2021)

حول

الدولة العربية المعاصرة:
التصوّر، النشأة، الأزمة

مستهدفًا فتح حوار علمي نقدي ومعمّق بين أكبر عدد ممكن من أصحاب الاختصاص العرب المشتغلين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، من أجل تدارس القضايا المهملة في مجالات اختصاصهم الدقيقة أو التي تجمع بين عدة تخصصات.

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $ للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون

ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت – لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: 8 /7 /991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات













- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،

يرجى الاطلاع على قائمة موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org

- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:

هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضًا في هذا العدد

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العــراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سوريــة	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصــر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

Issue 35 - Volume 9 - Winter 2021
ISSN 2305-2473